مسئلۂ اجتہاد

مولانا محمّد حنیف ندوی

★

ادارۂ ثقافت اسلامیہ
کلب روڈ، لاہور

مسئلۂ اجتہاد

مولانا محمد حنیف ندوی
(رفیق ادارۂ ثقافت اسلامیہ)

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ
کلب روڈ۔ لاہور

پہلا ایڈیشن ۱۹۵۲
دوسرا ایڈیشن ۱۹۶۱

ایک ہزار

طابع:۔ دین محمدی پریس لاہور

ناشر:۔ محمد اشرف ڈار، سیکرٹری ادارۂ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور

مسئلۂ اجتہاد

فہرست عناوین

قرآن، سُنت، اجماع، تعامل اور قیاس

کی فقہی قدر و قیمت

اور ان کے حدُود پر ایک نظر!

پہلا باب

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

کیا اسلامی نظامِ فکر قابلِ فہم ہے؟

کیا اسلام کی ساخت عقلی ہے

مسئلہ اجتہاد و رائے پر تفصیلی گفتگو سے پہلے اور اس سے پہلے کہ اس سے متعلقہ تفصیلات سے تعرض کیا جائے۔ یہ ضروری ہے۔ کہ اس پر غور کر لیا جائے۔ کہ خود اسلام کی ساخت اور بناوٹ کیا کہتی ہے۔ کیا یہ نظامِ حیات فی نفسہ معقول المعنیٰ ہے۔ کیا اس کے مسائل و احکام کی خوش منظر عمارت جن بنیادوں پر اٹھائی گئی ہے۔ ان میں تعلیل و مصالح کی جھلک دکھائی دیتی ہے یا مسائل و احکام کا ایسا انبار ہے جس میں کوئی گلیۃً کوئی تعلیل اور کوئی سررشتہ مصلحت پنہاں نہیں۔

یہ پہلا اور بنیادی سوال ہے۔ اگر غور و فکر کی کاوشیں ہمیں اس نتیجہ تک پہنچا دیں۔ کہ اسلام جس نظریہ دینی کو پیش کرتا ہے۔ اس کی توجیہ ہو سکتی ہے۔ اس کی تعلیل ممکن ہے اور ان اصولوں اور بنیادوں کی نشاندہی قرینِ عقل ہے۔ جن پر اسلام کے احکام و نصوص کا کارخانہ قائم ہے تب تحقیق کے قدم آگے بڑھتے ہیں۔ اور اگر خود اسلام ہی پر نظر کرنے سے ہمیں معلوم ہو۔ کہ مذہب کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں ہے۔ کہ یہ ایک طرح کی آزمائش ہے۔ اور احکام و مسائل کی مجوزہ پابندیاں صرف اس بنا پر عاید کی گئی ہیں۔ تاکہ معلوم ہو کہ کون ان پر عمل پیرا ہوتا ہے۔ اور اپنے آقا و مولا کی خوشنودی کے حصول کے لیے اخلاص سے تگ و دو کرتا ہے۔ اور کون وہ بدنصیب ہے جو روگردانی کرتا ہے۔ اور اس کے غضب و جلال کا ہدف بنتا ہے۔ د قطع نظر اس کے کہ ان احکام میں کوئی ربط موجود ہو۔ کوئی معنویت مستتر ہو

اور ترتیب وسلیقہ نمایاں ہو، تو اس ڈھب کے خیالات سے پہلے ہی قدم پر اجتہاد درائے کی فقہی ضرورتوں کے کواڑ بند ہو جاتے ہیں اور اس بات کی قطعی ضرورت نہیں رہتی کہ اس مسئلہ پر مزید غور وفکر یا جانچ پڑتال کی جائے۔

حرفیت کی تاریخی پچھواڑ

مسئلہ کی یہ تقسیم کہ اسلام معقول المعنی ہے۔ اور یا یہ احکام وہدائیت کا ایسا مجموعہ ہے۔ جس کی کوئی عقلی توجیہ ممکن نہیں۔ صرف تجرید نہیں۔ بلکہ اس کا تعلق تاریخ کی علمی کروٹوں سے ہے۔

جب یونانی علوم کے فروغ سے اعتزال جہمیت کی آندھیاں چلیں اور اسلام کے ٹھیٹھ عقائد کو فلسفہ ومنطق کی موشگافیوں کی نذر کر دیا گیا۔ اور صفات وتوحید کے حیات آفریں تصورات کو اس طرح سے الجھا دیا گیا۔ کہ گویا ذات صمدیت واحدیت معاذ اللہ۔ صرف سوالب سے متصف ہے۔ جب فقہ ورائے نے اس حد تک حدود واعتدال سے تجاوز کیا۔ کہ دین کی روح ہی بدلتی نظر آئی۔ یعنی جب یہ محسوس ہونے لگا۔ کہ قرآن و سنت کی تصریحات بجائے خود حجیت نہیں۔ بلکہ ان میں حجیت۔ قیاس ورائے کی مختلف کسوٹیوں کے ذریعہ ابھرتی ہے۔ تب اس کے مقابلہ میں دوسرے کنارے کی تفریط پیدا ہوئی۔ ایک گروہ نے کھلے بندوں علم کلام کی ضرورت وافادیت کا انکار کیا۔ حضرت جنید نے غالبًا اسی طائفہ کی ترجمانی فرمائی۔ ان سے ایک مرتبہ پوچھا گیا کہ متکلمین کی علمی کوششوں کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے۔ یہ وہ محترم طبقہ ہے جو

اللہ تعالیٰ کی عقلی دلائل سے صفات حدوث اور

علائم نقص سے تنزیہہ کرتا ہے۔

تو آپ نے فرمایا۔ کہ یہ تو کوئی اچھا مشغلہ نہیں ہے۔ جو ذات عیب ونقص کے تمام شائبوں سے پہلے سے پاک ہو۔ اس کی تنزیہہ کے کیا معنے۔ یہ تو بجائے خود ایک عیب ہوا۔

اسی طرح ایک گروہ نے شدت سے نفس قیاس ورائے کی نفی کی۔ اور صرف کتاب وسنت کو ہر طرح کی ضروریات دینی کے لئے کافی ومکتفی قرار دیا۔ اس طبقہ کے سرخیل ابن

حزم ہیں جن کی تصنیفات تک ہماری دسترس ہو سکی ہے اور جو اپنی جلالت قدر، غیر معمولی ذہانت اور تیزی کے باوجود اس حقیقت کو بھول گئے۔ کہ افراط و تفریط کے بین بین ایک راستہ عدل و توسط کا بھی ہے اور یہ کہ دین صرف حرفیت سے تعبیر نہیں۔ بلکہ الفاظ و تصریحات کے ساتھ ساتھ ایک طرح کی معنویت بھی اس میں ہے۔ یعنی ایک عمارت۔ صرف اینٹوں اور پتھروں کا بے معنی مجموعہ ہی نہیں ہوتی بلکہ ہر ہر اینٹ کو دوسری اینٹ اور ہر ہر پتھر کو دوسرے پتھر کے ساتھ جوڑنے۔ اور جمانے کے لیے کچھ اور درمیانی چیزوں کی بھی ضرورت ہوتی ہے اور کسی شے کے مضمرات و مشمولات بھی نفس شے ہی کا ناگزیر حصہ ہوتے ہیں۔

علماء ظاہر بینین کی مجبوری

حرفیت اور کھری لفظ پرستی فقہاء کی اس روش کا ردِ عمل بھی ہے، کہ ان میں کی اکثریت نے مسائل میں جو ڈھنگ اختیار کیا۔ وہ استواری۔ کا ڈھنگ نہیں تھا۔ بلکہ قدم قدم پر انہیں تناقض اور مختلف انداز سے دوچار ہونا پڑا۔ یعنی فقہی مسائل کے بارے میں ہونا تو یہ چاہیئے تھا۔ کہ کتاب و سنت کے پورے ذخائر کو سامنے رکھ کر کچھ جچے تلے کلی اصول ٹھہرائے جاتے۔ اور تمام متعلقہ جزئیات یا نظائر کو ان پر ڈھالا جاتا۔ لیکن اس کے برعکس ہوا یہ کہ پہلے اپنے مسلک کی تعیین ہوئی اور یہ طے کیا گیا۔ کہ احناف یا شوافع کا مثلاً مذہب کیا ہے اور کن کن مسائل پر ان کی کتابوں میں کیا کیا تصریحات موجود ہیں۔ اس کے بعد اس کی تائید کی فکر ہوئی۔ پھر اگر تائید قیاس ورائے کے وضعی اصولوں سے ہو گئی تو فبہاء اس پر اکتفا کیا گیا ورنہ مفید مطلب آثار کی پناہ لی مختلف احادیث کو ٹٹولا۔ اور جہاں مسئلہ کی ٹھیک ٹھیک چول بیٹھ گئی مطمئن ہو گئے۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا۔ کہ ایک ہی ڈھب کے مسائل میں فقہاء کو متضاد طرز عمل کا سامنا کرنا پڑا۔ بعض مرتبہ صحیح حدیث کو اس بنا پر چھوڑنا پڑا کہ قیاس ورائے کے تقاضوں کے خلاف ہے کہیں خبر احاد پر اعتراض کیا۔ اور کہیں یہ کہنا پڑا کہ راوی فقیہ نہیں تھے۔ اسی طرح اس طرح کی مثالوں کی بھی کمی نہیں۔ کہ ایک جگہ ایک سوچے سمجھے اصول کی روشنی میں چند قدم بڑھے۔ اور راشہب قیاس و استنباط نے کچھ راستہ ہمواری سے طے کیا۔ پھر اپنے ہی مسلک کی تصریحات نے رکاوٹ پیدا کی۔ اور یہ دوسرے راستہ پر ہو لیے۔

جن لوگوں نے فقہ کی کتابوں پر سرسری نظر بھی ڈالی ہے۔ اور اصول فقہ کی بھول بھلیاں دیکھی ہیں۔ وہ اس بات کی شہادت دیں گے۔ کہ تقلید وجمود کو قائم رکھتے ہوئے مسائل میں استواری ویکسانی کا قائم رکھنا حقیقۃً محال ہے حاشا وکلا اس وقت کوئی خاص فرقہ سامنے نہیں بلکہ صورت حال ہی یہ ہے۔ کہ کوئی بھی یہ نہیں کر سکتا کہ حقیقت کا ساتھ بھی دے۔ اور مسائل میں یکسانی وہمواری کو بھی برقرار رکھ سکے۔ شافعیت اور حنبلیت کی تائید بھی کرے۔ اور تضاد وتخالف سے بھی پیچھا چھڑا سکے۔ کیونکہ تقلید کے تقاضے بہر آئینہ ایک طرف کھینچیں گے۔ اور خالص غیر جانبدارانہ قیاس ورائے کے تقاضے دوسری طرف۔

اس کشاکش اور تخالف سے بچنے کے بظاہر دو ہی طریق ہو سکتے تھے۔ یا تو کتاب وسنت کی تمام تصریحات کو کسی فقہی مدرسۂ فکر کی پابندی کے بغیر نظر وفکر کے سامنے لایا جاتا۔ اور پھر جہاں بغیر کسی تکلف، کے تصریحات ونصوص سے کام چلتا وہاں قیاس ورائے کی دخل اندازیوں سے قطعی کنارہ کشی اختیار کی جاتی۔ اور جہاں نئے مسائل اور پہلو فی الواقعہ ابھرتے وہاں نصوص وتصریحات کی روشنی میں اصول قائم کیے جاتے۔ یا پھر سرے سے قیاس ورائے ہی کا انکار کر دیا جاتا۔ اور ہر ہر مسئلہ میں کتاب وسنت کی طرف رجوع کیا جاتا۔

ابن حزم اور ان کی قبیل کے ظاہری علماء نے یہی دوسرا مسلک اختیار کیا۔ لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں۔ کہ تضاد وتخالف سے بچ جانے کے بعد اجتہاد صحیح کی ضرورت ختم ہو گئی یا نئے نئے پہلو اور مسائل کا ابھرنا بند ہو گیا۔ بلکہ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ خود ابن حزم ایسے لوگوں کے سامنے جب نئے مسائل آئے۔ اور نصوص کا دامن ان کو سمٹا ہوا محسوس ہوا۔ تو بجائے اس کے کہ یہ اجتہاد صحیح کی اہمیت کو تسلیم کر لیتے! ور اس کی روشنی میں ان مسائل کا فیصلہ کرتے انھوں نے نصوص کے معانی واطلاق ہی میں وہ پھیلاؤ پیدا کر لیا جو اس ضرورت کو پورا کر سکے

بہر آئینہ اسلام کے مزاج سے متعلق جو یہ دو رائیں پیدا ہوئی ہیں۔ دیکھنا یہ ہے۔ کہ ان میں کون صحیح ہے اور کون صحیح نہیں ہے۔ سب سے پہلے اس سلسلہ میں دیکھنے کی چیز یہ ہے۔ کہ قرآن وسنت نے جس پیغام کی طرف دعوت دی ہے۔ اس کی عمارت کن بنیادوں پر اٹھائی

گئی ہے۔ کیا وہ عقل و فکر۔ اور سوچ و سمجھ کے داعیات کو اکساتا اور ابھارتا ہے۔ یا غیر مشروط اطاعت و رضا کا مطالبہ کرتا ہے۔ اس سے ٹھیک ٹھیک اندازہ ہو سکے گا۔ کہ خود اس کی ساخت اور بناوٹ میں کن عناصر کا دخل ہے۔ کیوں کہ اگر اسلام کی حیثیت محض یہ قرار پاتی ہے۔ کہ اس میں تعلیل و مصالح کا ہونا ضروری نہیں۔ بلکہ وہ تو محض اطاعت کا تقاضا کرتا ہے۔ تاکہ یہ معلوم ہو سکے۔ کہ کون لوگ اس کی دعوت پر لبیک کہتے ہیں۔ اور کون انکار و ضلالت کے عمیق گڑھوں میں گرتے ہیں۔ تو اس کے لئے یہ قطعی غیر ضروری اور غیر مناسب ہو جاتا ہے کہ وہ لوگوں کو غور و فکر کی دعوت دے۔ اور پھر جب وہ نہ مانیں۔ تو ان کی کم عقلی اور بے وقوفی پر انہیں مطعون کرے۔

حرفیت پسندی کے خطرناک نتائج

اس انداز فکر کا منطقی نتیجہ یہ ہوگا۔ کہ اسلام میں اور دوسرے مذاہب میں سچائی اور صداقت کا جو عقلی امتیاز ہے۔ وہ اٹھ جائے گا۔ اور ہم یہ نہیں ثابت کر سکیں گے کہ اس کی اخلاقی و معاشرتی پابندیاں یا اس کا اقتصادی و سیاسی چوکھٹا دوسروں سے بہتر ہے۔ کیوں کہ جہاں تک صلاحیتوں کے آزمانے کا تعلق ہے۔ اور آزمائش و اختیار کا معاملہ ہے۔ اس میں معقول اور غیر معقول تکلیفات کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کے تو الٹا یہ معنی ہوں گے۔ کہ وہ نظام اطاعت جس کی طرف ہم لوگوں کو بلاتے ہیں جتنا غیر معقول ہوگا اسی نسبت سے۔ اس کے ماننے والوں کے جذبہ اطاعت و پیروی کا زیادہ امتحان ہو سکے گا کیونکہ ایک معقول بات اور ایسا حکم جو سمجھ میں آسکتا ہے۔ اس کے ماننے میں تو طبعی طور پر وہ رکاوٹ نہیں ہو سکتی۔ جو ایسے حکم کے ماننے میں ہو سکتی ہے۔ جو سوچ سمجھ کی دسترس سے باہر ہو۔ اس سے بھی آگے بڑھ کر ایک اور بڑا اعتراض اس ڈھب کے تصور پر یہ ہو سکے گا۔ کہ اگر اسلام کے فرائض و واجبات اور اوامر و نواہی کی بنیاد غیر عقلی بنیادوں پر رکھی گئی ہے۔ تو پھر محاسبہ اعمال کے لئے کیا وجہ جواز باقی رہ جائے گی۔ کیوں کہ اللہ کا ایک بندہ یہ کہہ کر اللہ تعالیٰ کی گرفت سے نہایت آسانی سے مخلصی حاصل کر سکے گا۔ کہ میرے پاس آپ کے پیغام کو جانچنے اور یہ معلوم کرنے کا آخر کونسا جچا تلا ذریعہ اور معیار تھا۔ جس سے یہ معلوم ہو سکتا کہ یہ فی الواقعہ آپ ہی کا پیغام تھا۔ بندوں کی اپنی گھڑنت نہ تھی۔

یہاں ایک اور غلط فہمی کا ازالہ کیے بغیر بحث کو آگے بڑھانا یا مقصد کی طرف لوٹنا ممکن ہے دلوں میں سوئے ظن پیدا کر دے۔ ہم یہ صاف صاف کہے دیتے ہیں۔ کہ حرفیت یا الفاظ پرستی اور دین حنیف کو تعلیل و قیاس کے عقلی داعیات سے خالی اور تہی قرار دینے کے جن نتائج کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے۔ اس کے یہ معنی نہ لیے جائیں۔ کہ ہم یہ رائے رکھتے ہیں کہ حرفیت کے علمبردار فی الواقعہ دین کے متعلق معاذ اللہ ایسا ہی خیال رکھتے تھے ہماری غرض اس تفصیل سے صرف اس قدر ہے۔ کہ یہ عقیدہ اپنے مزاج میں کن خطرات کا حامل ہے اور کون کون مفسدے اس سے پیدا ہو سکتے ہیں۔ باقی رہے یہ بزرگ تو ہم دیانت داری سے ان کی علمی عظمت و دینی منزلت کے مداح ہیں۔ یہ حقیقتہً دین کے بارے میں یہی عقیدہ رکھتے تھے۔ کہ یہ عین عدل و حکمت پر مبنی ہے۔ انہوں نے قیاس و اجتہاد کی جو مخالفت کی۔ تو محض اس کی بوقلمونی اور اختلاف سے بچنے کی خاطر اور یہ سمجھ کر کہ دین جب مکمل ہے۔ اور اس میں ہر ہر بات کی تفصیل موجود ہے (تبیانا لکل شئی) تو اس کے ہوتے ہوئے ان عقلی کسوٹیوں کی کیا ضرورت ہے۔ پھر ہم اس حقیقت کی طرف اشارہ کر آئے ہیں۔ کہ ان لوگوں نے بھی قولاً گو انکار کیا۔ مگر عملاً استدلال و قیاس کا دامن برابر تھاما ہے۔ اور مسائل کی توجیہ و اثبات کے بارے میں۔ اجتہاد و رائے کو استعمال کیا ہے۔ فرق یہ ہے۔ کہ فقہاء اسے قیاس و رائے کہتے ہیں۔ اور یہ اسے قیاس و رائے کے نام سے نہیں پکارتے بلکہ اسے آیت و حدیث کا منطوق و معنی ہی قرار دیتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ اس طرح نزاع لفظی و اصطلاحی روپ کی رہ جاتی ہے۔ حقیقی و اصلی نہیں ٹھہرتی۔

قرآن و حدیث کی شہادت | اس مختصر بحث کے بعد اب قرآن و سنت کی تصریحات ملاحظہ ہوں ان سے اسلام کے ٹھیک مزاج کا اندازہ ہو سکے گا۔

فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیہا لا تبدیل لخلق اللہ ذلک الدین القیم ولکن اکثر الناس لا یعلمون (روم)

اللہ کی اس بناوٹ پر، جس پر اس نے پوری کائنات انسانی کو پیدا کیا۔ اس کی تخلیق کوئی بدل نہیں سکتا۔ یہی استوار دین ہے۔ لیکن اکثر لوگ نہیں جانتے۔

ان فی ذلک لذکری لمن کان لہ قلب او القی السمع وھو شھید (ق)

اس میں یقیناً نصیحت ہے۔ جس کے پہلو میں دل ہو۔ اس کے لیے۔ یا جو پوری توجہ کے ساتھ اسے سنے۔

افلا یتدبرون القران ام علی قلوب اقفالھا (محمد)

کیا یہ لوگ قرآن پر غور و فکر نہیں کرتے۔ یا ان کے دلوں پر تالے لگے ہیں

قد فصلنا الایات لقوم یعلمون (انعام)

ہم نے آیات کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔ ان لوگوں کے لیے جو جانتے ہیں

لقد فصلنا الایات لقوم یفقھون (انعام)

ہم نے آیات کو ان لوگوں کے لیے جو سمجھ بوجھ رکھتے ہیں۔ تفصیل سے بیان کیا ہے

ادع الی سبیل ربک بالحکمۃ و الموعظۃ الحسنۃ وجادلھم بالتی ھی احسن (النحل)

اپنے رب کے راستے کی طرف دانائی اور موعظہ حسنہ کے ساتھ دعوت دو۔ اور ان سے بحث بھی کرو۔ تو اچھے طریق سے۔

تلک ایات الکتاب الحکیم (لقمان)

یہ اس کتاب کی آیتیں ہیں۔ جو حکمت سے مملو ہے۔

سورۃ انزلناھا وفرضناھا وانزلنا فیھا ایات بینات لعلکم تذکرون (نور)

یہ سورہ ہے جسے ہم نے اتارا ہے۔ اور اس میں حدود و احکام کو بیان کیا ہے۔ اور کھلی کھلی آیتیں نازل کی ہیں۔ تاکہ تم نصیحت حاصل کرو۔

ویبین اللہ لکم الایات واللہ علیم حکیم (نور)

اللہ تمہارے لیے کھول کھول کر آیتیں بیان کرتا ہے اور اللہ علیم و حکیم ہے

اللہ نور السموات والارض مثل نورہ کمشکوۃ فیھا مصباح المصباح فی زجاجۃ الزجاجۃ کانھا کوکب دری یوقد من شجرۃ مبارکۃ زیتونۃ لا شرقیۃ ولا غربیۃ یکاد زیتھا یضئ ولو لم تمسسہ

اللہ آسمان و زمین کا نور ہے۔ اس کے نور کی مثال ایسے ہے۔ جیسے ایک طاق ہو۔ اس میں ایک چراغ رکھا ہو۔ اور یہ چراغ شیشے کی قندیل میں ہو۔ اور یہ قندیل ایسی شفاف ہو۔ کہ گویا موتی کی طرح چمکتا ہوا ایک ستارہ ہو۔ جس کو مبارک درخت کے تیل سے روشن کیا جاتا ہے۔ جو نہ پورب کے رخ واقع ہے۔ اور

نار نور علی نور یھدی اللہ لنورہ من یشاء ویضرب اللہ الامثال للناس واللہ بکل شئ علیم (نور)

نہ چھوئے رخ۔ تیل ایسا صاف ہے۔ کہ آگ نہ بھی چھوئے۔ تاہم آپ سے آپ جل اٹھے غرض روشنی پر روشنی ہے۔ اللہ جسے چاہتا ہے۔ اپنی اس روشنی کی طرف راہ دکھاتا ہے۔ اور اللہ لوگوں کے سمجھانے کے لیے مثالیں بیان کرتا ہے۔ اور اللہ ہر شے کو جانتا ہے۔

تنزیل الکتاب من اللہ العزیز الحکیم (جاثیہ)

یہ کتاب اللہ کی طرف سے اتری ہے۔ جو عزیز اور حکیم ہے۔

الر۔ کتاب انزلناہ الیک لتخرج الناس من الظلمات الی النور باذن ربھم الی صراط العزیز الحمید (ابراہیم)

یہ کتاب ہم نے تمھاری طرف اتاری ہے۔ تاکہ تم لوگوں کو اللہ کے حکم سے اندھیروں میں سے اجالے کی طرف نکال لاؤ۔ جو اس خدا کی راہ ہے جو عزیز اور ستودہ صفات ہے۔

کتاب فصلت ایاتہ قرانا عربیا لقوم یعلمون (حم سجدۃ)

یہ کتاب ہے۔ جس کی آیتیں ہم نے کھول کھول کر بیان کی ہیں قرآن ہے عربی میں۔ ان لوگوں کے لیے جو جانتے ہیں۔

المر تلک ایات الکتاب والذی انزل الیک من ربک الحق ولکن اکثر الناس لا یؤمنون (رعد)

یہ الکتاب کی آیتیں ہیں۔ اور جو کچھ تمھاری طرف نازل کیا گیا ہے۔ تمہارے پروردگار کی طرف سے عین حق ہے۔ لیکن لوگوں کی اکثریت ہے کہ نہیں مانتی

وقل جاء الحق وزھق الباطل ان الباطل کان زھوقا (اسرائیل)

اور کہہ دو حق آگیا۔ اور باطل ماند پڑ گیا۔ اور باطل ماند پڑنے کی چیز ہی تھی۔

یہ آیتیں تو صرف قرآن حکیم یا اس کی دعوت سے متعلق ہیں۔ اس نے جو انداز اور ڈھب مسائل کو سلجھانے کا اختیار کیا ہے۔ وہ بھی عقلی ہی ہے۔ مثلاً توحید کی حقانیت کو ذہن نشین کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ تو یہ پیرایہ بیان اختیار کیا:

لو کان فیھما الھۃ الا اللہ	اگر زمین و آسمان میں خدا کے سوا۔ اور خداؤں کا
لفسدتا (انبیاء)	وجود ہوتا تو ان کے نظم و نسق میں غضب کا بگاڑ پیدا ہوتا

یا شرک کی مذمت کرنا چاہی تو فرمایا:۔

ما انزل اللہ بھا من سلطان	اللہ تعالےٰ نے اس کی تائید میں کوئی دلیل نازل
(یوسف)	نہیں فرمائی۔

کیفیات حشر و نشر پر تمثیلی دلیل بیان فرمائی:۔

وھو الذی یرسل الریاح مبشرا	وہی قادر مطلق ہے۔ جو ہواؤں کو اپنی رحمت کے آگے
بین یدی رحمتہ حتی اذا اقلت	آگے خوشخبری کا پیغام دے کر بھیجتا ہے۔ یہاں تک
سحابا ثقالا سقناہ لبلد میت	کہ وہ بھاری بوجھل بادلوں کو اٹھا لیتی ہیں۔ تو ہم انہیں
فانزلنا بہ الماء فاخرجنا بہ	مری پڑی بستیوں کی طرف ہانک دیتے ہیں۔ پھر ہم
من کل الثمرات کذلک	بادلوں سے پانی برساتے ہیں۔ پھر پانی سے طرح طرح
نخرج الموتی لعلکم تذکرون	کے میوے اگاتے ہیں۔ اسی طرح قیامت کے دن
(الاعراف)	ہم مردوں کو نکال کھڑا کریں گے۔ تاکہ تم غور کرو،

اور امور نبوت پر یوں روشنی ڈالی۔ کہ جس خدا نے دودھ ایسی صحت بخش غذا کا اہتمام فرمایا جس نے پھلوں اور میووں میں سے تمہارے لیے رزق کشید کیا۔ اس نے تمہاری روحانی ضروریات سے قطعاً تغافل نہیں فرمایا۔

وان لکم فی الانعام لعبرۃ نسقیکم	اور لوگو۔ تمہارے لیے چارپایوں میں سامان عبرت
مما فی بطونہ من بین فرث و	ہے۔ ہم گوبر اور خون ایسی الابلا میں سے۔ اس کے
دم لبنا خالصا سائغا للشاربین	پیٹ کا خالص دودھ تمہیں پلاتے ہیں۔ جو پینے والوں
ومن ثمرات النخیل والاعناب	کے لیے بڑا ہی سازگار ہوتا ہے۔ اور اسی طرح
تتخذون منہ سکرا ورزقا	کھجور اور انگور کے پھلوں میں سے۔ وہ شیرہ جس سے
حسنا ان فی ذلک لایۃ لقوم	تم شراب کھینچتے ہو۔ اور عمدہ روزی حاصل کرتے
یعقلون (النحل)	ہو یقیناً اس میں عقل مندوں کے لیے بڑی نشانی ہے

اس کے علاوہ قرآن حکیم میں جگہ جگہ بعض مناسبتوں کی رعایت سے عقل و فکر اور فہم و فکر کی صلاحیتوں کو بار بار اکسایا گیا ہے۔ حتیٰ کہ بحیثیت مجموعی جس قدر اس کتاب نے لوگوں میں عقل و فکر کو اجاگر کیا ہے۔ اور مسائل پر غور و فکر کرنے کی عادت ڈالی ہے۔ دنیا کی کوئی کتاب اس معاملہ میں اس کی ساجھی نہیں ہو سکتی۔ پھر یہ حقیقت بھی ان لوگوں پر مشتبہ نہیں جنھوں نے قرآن حکیم کے مطالعہ کی سعادت حاصل کی ہے۔ کہ وہ اگر احکام بیان کرتا ہے۔ تو اس کے ساتھ ساتھ اس کے اسرار و حکم کی نقاب کشائی بھی کرتا ہے۔

جوئے اور شراب کی قباحتوں کو مثلاً یوں ظاہر فرمایا

یسئلونك عن الخمر والمیسر قل فیھما اثم کبیر و منافع للناس و اثمھما اکبر من نفعھما (بقرۃ)	یہ لوگ آپ سے شراب اور جوئے سے متعلق پوچھتے ہیں کہہ دیجیے۔ ان میں بڑا گناہ ہے۔ اور کچھ منافع بھی لوگوں کے لیے ہیں۔ لیکن مضرت کی مقدار نفع سے کہیں زیادہ ہے۔

دوسری جگہ زیادہ تفصیل سے ان کی مضرتوں کی طرف اشارہ کیا۔

یا ایھا الذین امنوا انما الخمر و المیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوہ لعلکم تفلحون انما یرید الشیطان ان یوقع بینکم العداوۃ والبغضاء فی الخمر والمیسر ویصدکم عن ذکر اللہ وعن الصلوٰۃ فھل انتم منتھون (المائدۃ)	اے مسلمانو! شراب۔ جوا بت اور پانسے ناپاک ہیں اور شیطانی کام ہیں ان سے بچو تاکہ فلاح پاؤ۔ کیوں کہ شیطان تو یہی چاہتا ہے۔ کہ شراب اور جوئے سے تمہارے درمیان بغض و عداوت کی آگ بھڑکا دے۔ اور خدا کے ذکر سے اور نماز سے روک دے۔ سو کیا تم باز آتے ہو۔

احادیث میں بھی بعض احکام کے ضمن میں مصالح و علل کی نشاندہی کا سراغ ملتا ہے جیسے غیر شادی شدہ آدمی کے متعلق آنحضرت صلعم نے فرمایا۔ کہ اسے روزہ کی عادت ڈالنی چاہیے۔ کیوں کہ۔

فان الصوم لہ وجاء	روزہ قاطع شہوات ہے۔

سو کر اٹھنے کے بعد آپ نے فرمایا۔ کہ کسی برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے ہاتھ دھو لینا چاہیے۔ کیوں کہ:۔

انہ لا یدری این باتت یدہ — وہ نہیں جانتا۔ کہ اس کے ہاتھ رات بھر کس کس مقام سے چھوتے رہے۔

بلی کے جھوٹے کو بدیں وجہ پاک قرار دیا۔ کہ:

ھی من الطوافین علیکم — کہ اس کا کثرت سے تمھارے ہاں آنا جانا رہتا ہے۔

ایک دوسرے ڈھب سے | ایک دوسرے ڈھب سے بھی اس پر غور کیجیے۔ اگر قرآن و سنت کے پیش کردہ نظام میں مصالح و تعلیل کے مضمرات نہ ہوتے۔ تو یہ کیوں کر ممکن ہوتا۔ کہ اسلام کے دفاع کے لیے متکلمین کارواں در کارواں پیدا ہوتے۔ اور اسلام کے معارف و حکم پر تصنیفات کا ایک انبار لگا دیتے۔ اگر اسلامی نظام فکر غیر مرتب اور سر رشتہ عقل و حکمت سے عاری ہوتا۔ تو غزالی خطابی۔ عزالدین ابن عبدالسلام۔ اشعری۔ ابن تیمیہ۔ ابن قیم اور شاہ ولی اللہ ایسے جلیل القدر علمائے اسلام کیوں کر عقائد کی زلف پریشاں کو سلجھا سکتے۔ عبادات کے اسرار و رموز بیان کر سکتے۔ اور معاشرت و اخلاق کی پابندیوں کی حکمتوں کو بیان کر سکتے۔ اسی طرح اگر فروع میں کوئی ربط نہ ہوتا۔ علل و مصالح کی کارفرمائیاں نہ ہوتیں۔ تو فقہائے اسلام اپنے اپنے مکاتب فقہ کیوں کر قائم کرتے۔ اور کس طرح یہ ممکن ہوتا۔ کہ بدائع۔ مبسوط۔ مغنی۔ مدونہ اور محلی ایسی ضخیم و قیمتی کتابیں فقہ پر لکھی جا سکتیں۔

جن لوگوں نے اس فن کا مطالعہ بنظر غائر کیا ہے۔ وہ اس کی گیرائیوں پر حیرت زدہ ہوں گے کہ فقہا نے کس محنت و کاوش سے تمام ان مصالح کی رعایت ملحوظ رکھی ہے۔ جو کسی طرح بھی تمدن و تہذیب کے قصر رفیع کے لیے اساس اور بنیاد قرار پا سکتے ہیں۔ اور کیوں کر ایک اصل پر سینکڑوں جزئیات کی تفریع کرتے چلے گئے ہیں۔

مقدمہ ابن خلدون | فقہ و کلام کی اہمیت و افادیت کے ساتھ ساتھ عمرانیات کی قدر و قیمت کو بھی فراموش نہیں کیا جا سکتا۔ کہ یہ علم بھی تعلیل و حکم کا خصوصیت سے متقاضی ہے۔ کیوں کہ اگر اسلام کا نظریہ زندگی سے متعلق متعین مصالح پر مبنی نہ ہو۔ تو سرے سے کوئی عمرانی تصور ہی

ذہنوں میں نہیں ابھرتا چہ جائیکہ اس پر کلیات قائم کیے جائیں۔ اور اس کے ماتحت جزئیات کا جائزہ لیا جائے۔ اگر اسلام کے سامنے کوئی عمرانی نظریہ نہ ہوتا۔ تو علامہ ابن خلدون ادھر توجہ نہ فرماتے۔ اور مقدمہ ایسی بلند پایہ کتاب معرض ظہور میں نہ آپاتی۔

جب یہ ثابت ہوگیا۔ کہ اسلام کا دینی تصور معقول المعنی ہے۔ اس کی ساخت اور بناوٹ ہی اس کی عقلیت کی غماز ہے۔ اس کی تعلیمات قرین عقل و دانش ہیں۔ اور اس کی تبلیغ کا انداز اس ڈھب کا ہے۔ کہ غور و فکر کی صلاحیتیں اس سے جلا پاتی ہیں۔ تو اس مرحلہ پر حرفیت پسندی کی طرف سے اس آخری اعتراض کا ذکر نہ کرنا جس پر اس تصور اور اس تعبیر کی قریب قریب بنیاد ہے ظلم ہوگا۔ لہذا ہم اس فصل کو ختم کرنے سے پہلے اس اعتراض اور شبہ کی تفصیل بیان کرنا چاہتے ہیں

ایک شبہ اور اس کا جواب

شبہ یہ ہے کہ اگر اسلامی نظام حیات قابل فہم ہے۔ اگر اس کے ایک ایک حکم اور اس کی ایک ایک ادا کی تشریح عقل و فکر کے دھندلکوں سے ہو سکتی ہے۔ اگر عقل و فکر کی رسائیوں کا یہ عالم ہے کہ مذہب کے حریم اسرار تک بلا محابا پہنچ سکتی ہے اور لاہوت کے فرازوں کو چھو سکتی ہے۔ تب نبوت کی ضرورت ہی کیا رہ جاتی ہے۔ اگر مذہب کی وسعتوں کو عقل پا سکتی ہے۔ اگر اس کی گہرائیوں تک انسانی نظر کی پہنچ ممکن ہے اور اگر حق و باطل کی صحیح صحیح تول اور چھان بین ان کسوٹیوں اور ترازوؤں سے ممکن ہے تو پھر یہ کیوں ممکن نہیں ہے کہ عقل انسانی نبوت سے بے نیاز ہو کر حقائق کی نقاب کشائی کی ذمہ داریوں کو سنبھال لے۔ اور مذہب و دین کو درمیان میں لائے بغیر ان سچائیوں کا سراغ لگا لے۔ جن پر حیات انسانی کا دار و مدار ہے۔

بات یہ ہے۔ گو یہ اعتراض بظاہر اہم ہے۔ لیکن اس اعتراض میں منطقی وزن اور صحیح اہمیت اس وقت ابھر سکتی ہے۔ جب ہم یہ کہیں کہ مذہب کے ہر ہر پہلو کا احاطہ ممکن ہے۔ اور ان تمام مصالح و علل کا کھوج لگایا جا سکتا ہے جس پر اس کی بنیادیں استوار ہوئی ہیں۔ بخلاف اس کے ہمارا موقف یہ ہے۔ کہ اس کے وہ پہلو جن کا تعلق ہمارے روزمرہ کے معاملات سے ہے بلاشبہ اس لائق ہیں کہ ان کو سمجھ سکیں اور ان کی تہہ میں جو اصول کارفرما ہیں ان پر مطلع ہو سکیں یا ان حقایق تک ہماری رسائی ہو سکتی ہے جن کی طرف خود کتاب و سنت میں اشارات آئے

ہیں۔ اور اس طرح گویا ہمیں بتایا گیا ہے۔ کہ ان کی روشنی میں دوسری تفصیلات کا اتا پتا یہ ہے ظاہر ہے کہ کسی شے کا اس ڈھنگ کا ہونا۔ کہ اس کی افادیت کی تصدیق ہو سکے۔ اور اس کی ساخت اور بناوٹ کا اس ڈھنگ سے ہونا۔ کہ اس کے مضمرات کا استنباط ہو سکے۔ اور پھر ان مضمرات میں اتنا معقولیت واستواری کا پایا جانا۔ کہ انہیں بدلتے ہوئے حالات پر چسپاں کیا جا سکے۔ یا نئے نئے حالات سے متعلق ٹھیک ٹھیک حکم معلوم کیا جا سکے۔ یہ اور بات ہے۔ اور اس کے ہر ہر پہلو سے متعلق ادراک واحاطہ کا دعویٰ کرنا بالکل دوسری بات ہے

جب یہ ثابت ہو گیا۔ کہ اسلام ایسا حکیمانہ دین ہے۔ جو سمجھ میں آسکتا ہے۔ اور ایسا سرچشمہ علم و دانش ہے۔ جس کی تہہ میں حکمت و تعلیل کے گہرہائے یک دانہ کی کثرت ہے۔ اور وہ گہرہائے یک دانہ بھی ایسے۔ کہ عروس وقت ہزار شیوگی کے باوجود انہیں پہنے اور اپنے طوق و خلخال اور آویزہ وانگشتری کو ان کی جلا اور ضو سے پائندہ بنائے۔ جب یہ معلوم ہو گیا کہ یہ نظام عمل بہر آئینہ معقول المعنی ہے۔ اس میں احکام ومسائل کا ایک خاص سلسلہ اور مخصوص ڈھب ہے۔ تو اب یہ جاننا ہے۔ کہ اس کے ماخذ اصلیہ کیا ہیں۔ اور ائمہ مجتہدین نے ان سے کیوں کر فقہ واصول کے قواعد کا استنباط کیا ہے۔ اور اجتہاد ورائے کے کن کن دروازوں پر دستک دی ہے۔ نیز یہ کہ موجودہ حالات میں کیا کیا نئے تقاضے ابھرے ہیں اور ان نئے تقاضوں کے جواب میں آیا قدما کے اسالیب اجتہاد وقیاس سے استفادہ کیا جا سکتا ہے۔ یا ان کے حل کے لیے کچھ نئے زاویہ ہائے نظر کو بھی اختیار کرنا پڑے گا۔

یہ ماخذ جن پر اصول کی کتابوں میں بحث ہوئی ہے۔ اور جن پر فقہ وتقنین کی پرشکوہ عمارت اٹھائی گئی ہے۔ چار ہیں۔ قرآن، سنت، اجماع۔ اور اگر امام مالک کی رائے کو بھی مان لیا جائے۔ تو تعامل اہل مدینہ بھی اس میں داخل سمجھیے اور قیاس آگے چل کر ہم ان پر ایک ایک کر کے بحث کریں گے۔

باب دوم

قرآن حکیم

قرآن دنیائے مذہب کی معروف ترین کتاب اور چھوٹی بڑی ایک سو چودہ سورتوں کا حیرت انگیز مجموعہ ہے۔ سورت کے معنی عربی میں رتبہ و شرف اور درجے کے ہیں۔ نابغہ کہتا ہے:

الم تر ان اللہ اعطاک سورۃ	تری کل ملک دونہا یتذبذب
کیا تم نہیں دیکھتے کہ اللہ نے آپ کو ایسا مرتبہ بخشا ہے	کہ ہر ہر بادشاہ وہاں تک پہنچنے میں متردد ہے۔

قرآن کی سورتوں کو اس مناسبت سے سور کہا گیا ہے۔ کہ ان میں حکمت و ہدایت کے جو مضامین بیان ہوئے ہیں اور دانش و علم کے جن مسائل پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ ان کی نفس اعجاز و حسن بیان کے اعتبار سے ایک سطح و فرازہ ہے۔ جس کو کلام بشر کی بلندیوں کا چھو لینا محال ہے۔

قل فاتوا بسورۃ مثلہ وادعوا	آپ کہہ دیجئے۔ کہ آپ ایسی ایک ہی سورت لے آیے
من استطعتم من دون اللہ ان	اور اللہ کے سوا جن کو مدد کے لیے بلانا ہو۔ انکو بھی بلالو۔
کنتم صادقین (یونس)	اگر تم اپنے انکار میں صداقت شعار ہو۔
ام یقولون افترٰہ قل فاتوا	کیا ان کا یہ کہنا ہے۔ کہ آپ نے اسے گھڑ لیا ہے
بعشر سور مثلہ مفتریات	کہہ دیجئے۔ کہ اگر ایسا ہی ہے۔ تو دس ہی سورتیں ایسی
وادعوا من استطعتم من دون	تم بھی بنا کر لے آؤ۔ اور خدا کے سوا جس کو بلا سکو
اللہ ان کنتم صادقین فان لم	اس کو بلا بھی لو۔ پھر اگر یہ لوگ آپ کی یہ بات نہ مانیں
یستجیبوا لکم فاعلموا انما	تو تم سب کو معلوم ہونا چاہیے۔ کہ قرآن اسکے علم

انزل بعلم اللہ وان لا الٰہ الا ھو فھل (وحی) سے اترا ہے۔ اور یہ کہ اس کے سوا کوئی معبود

انتم مسلمون نہیں۔ پھر کیا اس کا یہ حکم تسلیم کرتے ہو۔

یہ سورتیں مختلف مناسبتوں کے پیش نظر کم و بیش تیئس سال کی طویل مدت میں نازل ہوئیں کبھی آیتوں کا ایک مجموعہ نازل ہوا۔ کبھی دس آیتیں اتریں۔ اور کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا۔ کہ صرف چند الفاظ کا اضافہ ہی ہو پاتا جیسے «غیر اولی الضرر» کو اس آیت میں بڑھا دیا گیا

لا یستوی المؤمنون غیر اولی الضرر عام مومن معذوروں کے سوا۔ اور وہ لوگ جو

والمجاھدون فی سبیل اللہ اللہ کی راہ میں مال اور جان کے ساتھ جہاد کریں

باموالھم وانفسھم (النساء) برابر نہیں ہیں۔

یہ مناسبتیں کئی طرح کی ہوتیں کبھی کچھ لوگ از خود مسائل چھیڑ لیتے۔ اور ان کا کئی کئی دن تک چرچا رہتا۔ پھر قرآن نازل ہوتا اور فیصلہ کن رائے سے بہرہ مند کرتا۔ کبھی آنحضرت سے امتحاناً بعض سوالات پوچھے جاتے۔ اور آنحضرت قرآن کی زبان فیض ترجمان سے جواب مرحمت فرماتے۔ جیسے یہ دریافت کیا گیا۔ کہ روح کی حقیقت کیا ہے۔

یسئلونک عن الروح (اسرائیل) یہ آپ سے روح کے بارے میں پوچھتے ہیں۔

قرآن حکیم نے اس کا جواب دیا۔ کہ

قل الروح من امر ربی کہہ دیجئے کہ روح میرے رب کے۔ امر سے ہے۔

کبھی ایسا ہوتا کہ کچھ مسائل معاشرہ میں ایسے ابھر آتے۔ کہ ان کا جواب دینا ضروری ہو جاتا۔ اس سلسلہ میں مرثد غنوی کا قصہ مشہور ہے۔ کہ آنحضرت نے اس غرض سے انہیں مکہ بھیجا۔ کہ وہاں جو کمزور مسلمان رہ گئے ہیں۔ ان کو نکال لائیں۔ چنانچہ یہ مدینہ سے روانہ ہوئے اور جب مکہ پہنچے تو وہاں ایک حسین و جمیل عورت سے مڈبھیڑ ہو گئی۔ جس سے ان کی اسلام سے پہلے جان پہچان تھی۔ اس نے سابقہ محبت کا واسطہ دیا۔ اور کہا۔ کہ مجھ سے نکاح کر لو۔ انہوں نے کہا۔ کہ اب اس میں عقیدہ کا اختلاف حائل ہے۔ آنحضرت کے سامنے یہ معاملہ پیش ہوا۔ تو یہ آیات نازل ہوئیں

ولا تنکحوا المشرکات حتی یؤمن اور مشرک عورتوں سے نکاح مت کرو جب تک

ولامة مؤمنة خير من مشركة ولو اعجبتكم اولئك يدعون الى النار والله يدعو الى الجنة والمغفرة باذنه ويبين اياته للناس لعلهم يتذكرون (البقرة)

کہ وہ ایمان نہ لے آئیں۔ اور مومن باندی مشرک حرہ سے بہتر ہے۔ اگرچہ تمہیں وہی بھلی لگے۔ کیوں کہ یہ لوگ تو جہنم کی طرف دعوت دیتے ہیں اور اللہ جنت اور مغفرت کی جانب اپنے حکم سے بلاتا ہے۔ اور اپنی آیتیں لوگوں کے لیے کھول کھول کر بیان کرتا ہے تاکہ وہ عبرت ونصیحت حاصل کریں۔

ان سوالات اور مناسبتوں کے علاوہ نزول قرآن کی ایک اپنی رفتار بھی تھی جس کی رعایت سے تھوڑا تھوڑا۔ اور حسب ضرورت نازل ہوتا رہا۔ تاآنکہ تکمیل تک پہنچا۔ آہستہ آہستہ اور نجماً نجماً نازل ہونے میں جو حکمت پنہاں تھی۔ وہ خود قرآن ہی کے الفاظ میں سنیے۔

وقال الذين كفروا لولا انزل عليه القران جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلا (بنی اسرائیل)

اور کافر کہتے ہیں۔ کہ قرآن ایک دم کیوں نہیں اترا اسے اسی طرح آہستہ آہستہ اترنا چاہیے تھا۔ تاکہ تمہارے دل کو ہم تسکین دے سکیں۔ اور ہم نے اسے ایک ترتیب سے اتارا ہے۔

جمع قرآن کے بارے میں عظیم غلط فہمی یہاں یہ جاننا بہت ضروری ہے۔ کہ قرآن حکیم سے متعلق یہ عظیم الشان غلط فہمی پیدا ہو گئی ہے۔ کہ یہ عہد نبوی میں ایک جلد کی شکل میں جمع نہ تھا۔ بلکہ یہ حضرت عثمانؓ کے اولیات سے ہے۔ کہ انہوں نے اس بحر بے کراں کو سورتوں کی ایک خاص ترتیب کے ساتھ دفتیں میں محفوظ کیا۔ ورنہ اس سے پہلے یہ کتاب ہدیٰ کاغذ کے پرزوں چوڑی ہڈی۔ اور کھال کے مختلف ٹکڑوں پر مرقوم تھی۔

نظر بہ شواہد مختلفہ یہ رائے غلط ہے۔ اور نواور خود قرآن حکیم۔ کی اندرونی شہادت اس پر دلالت کناں ہے۔ کہ یہ کتاب جس کی حفاظت کا ذمہ اللہ تعالےٰ نے لیا تھا۔ عہد نبوی ہی میں جمع وترتیب کی تمام ضروری منزلیں طے کر چکی تھی۔ بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے جس طرح اس کی حفاظت کا ذمہ لیا تھا۔ اسی طرح جمع وترتیب کا بھی اقرار فرمایا تھا۔

ان علينا جمعه وقرانه (القیمہ)

اس کا جمع کرنا۔ اور پڑھا دینا۔ ہمارے ذمہ ہے

ذیل کی آیات پر اگر خصوصیت سے غور کیا جائے۔ تو معلوم ہو گا۔ کہ قرآن حکیم نے اس سلسلہ کی تمام اہم کڑیوں کی وضاحت فرما دی ہے۔

وکتاب مسطور فی رق منشور (طور) — اور اس کتاب کی قسم جو کشادہ اوراق میں لکھی گئی ہے
(رق پتلے چمڑے کو کہتے ہیں۔ جس پر اس زمانہ میں کتابیں لکھی جاتی تھیں)

انہ لقرآن کریم فی کتاب مکنون (واقعہ) — یہ قرآن کریم ہے۔ جو محفوظ کتاب میں مرقوم ہے۔

وقالوا اساطیر الاولین اکتتبھا فھی تملی علیہ بکرۃ واصیلا (فرقان) — اور مخالف کہتے ہیں۔ کہ یہ پہلوں کی کہانیاں ہیں جو اس نے لکھی ہیں۔ اور یہی صبح و شام انکو پڑھ کر سنائی جاتی ہیں

علاوہ ازیں لائق غور یہ نکتہ ہے۔ کہ قرآن حکیم کو جو جا بجا "الکتاب" یا کتاب کے لفظ سے تعبیر فرمایا گیا ہے۔ تو اس میں کیا اس حقیقت پر کھلی ہوئی شہادت نہیں۔ کہ یہ ایک مرتب و مدون صحیفہ کی طرف اشارہ ہے۔ بکھرے ہوئے اور منتشر اوراق کی طرف نہیں۔

الر۔ کتاب احکمت ایاتہ (ھود) — یہ کتاب ہے جس کی آیتیں محکم ہیں۔

المص۔ کتاب انزل الیک (اعراف) — یہ کتاب ہے جو تمہاری طرف اتاری گئی ہے۔

الم۔ ذلک الکتاب لا ریب فیہ (بقرہ) — یہ وہ کتاب ہے۔ جس میں کوئی شبہ نہیں۔

وکذلک انزلنا الیک الکتاب (عنکبوت) — اور اسی طرح ہم نے تمہاری طرف کتاب اتاری۔

اولم یکفھم انا انزلنا الیک الکتاب یتلی علیھم (عنکبوت) — کیا ان کے لیے یہ کافی نہیں۔ کہ ہم نے آپ پر کتاب اتاری۔ جو ان کو پڑھ کر سنائی جاتی ہے۔

ترتیب سور پر فیصلہ کن آیت | سورت ہود کی اس آیت کو اس بارے میں فیصلہ کن سمجھنا چاہیے۔

ام یقولون افترٰہ قل فاتوا بعشر سور مفتریات (ھود) — یا ان کا یہ کہنا ہے۔ کہ اس کو آنحضرت نے خود گھڑ لیا ہے۔ اگر یہ الزام صحیح ہے۔ تو تم بھی اس جیسی دس سورتیں بنا لاؤ۔

کیونکہ اس سے پہلے ٹھیک دس ہی سورتیں ہیں۔ یونس۔ توبہ۔ انفال۔ اعراف۔ انعام۔ مائدہ۔ نساء۔ آل عمران۔ بقرہ اور فاتحہ۔ جو ظاہر ہے کہ مختلف مواقع پر مختلف مناسبتوں کے پیش نظر نازل ہوئیں جس میں کچھ تو مدنی ہیں۔ اور کچھ مکی۔ اب اگر اس آیت سے پہلے دس سورتوں

کو آنحضرت نے اسی ترتیب کے ساتھ نہ رکھوایا ہوتا. جس ترتیب کے ساتھ کہ وہ موجود ہیں. تو اس تحدی میں وہ لطف نہ رہتا. جواب ہے. کیوں کہ اس ترتیب سے قطع نظر کر کے اگر آیت کے معنی پر غور کیا جائے. تو مطلب یہ ہوگا. کہ کوئی سی دس سورتیں. چاہے کس قسم کے مضامین پر مشتمل ہوں تم بھی پیش کر کے دکھاؤ. اور اگر اس ترتیب کو ملحوظ رکھا جاتا ہے تو معنی یہ ہوں گے. کہ ان سابقہ سورتوں میں جو بوقلموں مضامین بیان کیے گئے ہیں. ان کو سامنے رکھ کر تم طبع آزمائی کرو. تاکہ یہ اندازہ ہو سکے. کہ ان حقایق کے اظہار اور ان نکات و معانی کے انداز بیان میں قرآن سے کہاں چوک ہوئی. اور تم نے کہاں اعجاز و کمال کا ثبوت دیا سور کی اس ترتیب سے کھلے بندوں یہ معلوم ہوا. کہ آنحضرت اپنی زندگی ہی میں ترتیب سور کے کام سے فارغ ہو چکے تھے.

احادیث میں اس امر کی اور بھی وضاحت ہے. صحیح بخاری میں ہے.

یعرض القرآن علی النبی کل عام مرۃ فعرض علیہ مرتین فی العام الذی قبض	آنحضرت کو ہر سال ایک مرتبہ قرآن بطور دور کے سنایا جاتا. جب آپ کا انتقال ہوا. اس سال دو مرتبہ سنایا گیا.

ظاہر ہے کہ جب تک کوئی کتاب مرتب نہ ہو. اس کا دور مشکل ہوتا ہے. یہی وہ عرضہ اخیرہ ہے جس کے مطابق مصحف عثمانی کی اشاعت ہوئی. فتح الباری میں ہے.

ان الذی جمع علیہ عثمان الناس یوافق العرضۃ الاخیرۃ	جس انداز تحریر پر حضرت عثمان نے لوگوں کو جمع کیا وہ اس آخری دور کے مطابق تھا.

حضرت زید جنھوں نے آنحضرت کی زندگی ہی میں قرآن لکھ رکھا تھا. اس عرضہ اخیرہ کے وقت موجود تھے. اسی لیے مصحف قرآنی کی کتابت کے دوران میں ان سے مدد لی گئی. قسطلانی میں ہے

کان زید شھد العرضۃ الاخیرۃ وکان یقرئ بھا الناس حتی مات ولذلک اعتمدہ الصدیق فی جمعہ وولاہ عثمان	زید آنحضرت کے آخری دورہ قرآن میں موجود تھے اور جب تک زندہ رہے اسی کے مطابق لوگوں کو قرآن پڑھاتے رہے. اسی بنا پر حضرت صدیق نے انہیں جمع قرآن کی خدمت پر لگایا. اور حضرت عثمانؓ

نے بھی کتابت قرآن کا کام ان سے لیا۔

کتابۃ المصاحف

آنحضرت کے دورہ آخری سے تو اتنا معلوم ہو پاتا ہے۔ کہ آنحضرت اکثر اول سے آخر تک حضرت جبریل سے قرآن کا دورہ فرماتے۔ تاکہ اس کی اشاعت و تبلیغ میں کہیں فروگذاشت نہ رہ جائے۔ کتاب المعارف لابن قتیبہ میں اس کی تصریح ہے۔ کہ حضرت زید نے بھی اپنا لکھا ہوا قرآن آنحضرت کو سنایا۔ تاکہ کتابت کی جانب سے اطمینان ہو جائے۔

کان زید آخر عرض النبی القرآن علی مصحفہ وھو اقرب المصاحف من مصحفنا یکتب زید لعمر

زید نے عرضہ آخری کے موقع پر اپنا لکھا ہوا قرآن آنحضرت کو سنایا اور وہ قرآن ایسے ہی تھا جیسے ہمارے مصاحف ہیں۔ اور زید نے عمرؓ کے کہنے پر بھی ایک قرآن لکھا

عبداللہ بن عمرو بن عاص کا کہنا ہے۔ کہ

جمعت القرآن فقرأت بہ کل لیلۃ فبلغ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال اقرأہ فی شھر (مسند احمد)

میں نے آنحضرت کی حیات مبارکہ ہی میں سارا قرآن جمع کر ڈالا تھا۔ اور شب بھر میں سب پڑھ ڈالتا تھا آنحضرت کو معلوم ہوا تو فرمایا ایک مہینہ میں ختم ہونا چاہیے

مصحف قرآن حکیم کا مخصوص نام ہے۔ اس کا اطلاق ہی اس کلام پاک پر ہوتا ہے۔ جو دفتین میں موجود ہے۔ اس کے بارے میں مختلف احکام و آداب ابواب حدیث میں تفصیل سے مذکور ہیں۔ قرآن دیکھ کر پڑھنے کی تلقین ملاحظہ ہو۔

اعطوا اعینکم حظا من العبادۃ النظر فی المصحف والتفکر (جامع صغیر للسیوطی)

آنکھوں کی عبادت سے آنکھوں کو بہرہ مند کرو۔ اور وہ مصحف دیکھ کر پڑھنا اور اس میں غور و فکر کرنا ہے۔

من سرہ ان یحب اللہ ورسولہ فلیقرأ فی المصحف (منتخب کنز العمال)

جو اس پر خوش ہے کہ اللہ اور اس کے رسول سے محبت رکھے۔ اسے مصحف کی تلاوت کرنا چاہیے۔

جس طرح آج کل ہم مطبوعہ قرآن گھروں میں پڑھتے ہیں۔ اور اس سے برکت و علم حاصل کرتے ہیں۔ اسی طرح صحابہ میں بھی اس کا رواج تھا۔ حضرت ابن عمر کا قول ہے۔ کہ

اذا رجع احدکم فلیات المصحف

جب تم گھر میں آؤ۔ تو سب سے پہلے مصحف کھولو۔

فلیفتحہ ولیقرأ فیہ (منتخب کنز العمال) اور پڑھو۔

خود ان کا اپنا معمول بھی یہی تھا۔ حضرت خیثمہ کا کہنا ہے۔ کہ

دخلت علی ابن عمر وھو یقرأ المصحف — میں عبداللہ بن عمر کے مکان پر گیا تو وہ مصحف پڑھ رہے تھے۔

روایات کے تفحص سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ اکثر صحابہ کے گھروں میں اس مصحف کا ایک ایک نسخہ برابر رہتا تھا۔ جسے وہ تعلیم و تربیت کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے مہیا کر رکھتے تھے۔ جیسا کہ خود صحابہ ہی کا کہنا ہے۔

بین اظہرنا المصاحف وقد تعلمنا مافیھا وعلمناھا نساءنا وذرارینا وخدمنا (مسند احمد) — مصحف ہمارے درمیان لکھے ہوئے موجود تھے۔ جن سے ہم نے دین سیکھا۔ اور اپنے بچوں اور خادموں کو سکھایا۔

یہ مصاحف کس کثرت سے موجود تھے۔ اور لوگ ان پر تلاوت و ذکر کے معاملہ میں کس درجہ تکیہ اور بھروسہ کرنے لگے تھے۔ اس کا اندازہ اس روائیت سے کیجئے۔ جس میں آنحضرت نے اس خطرہ کا اظہار فرمایا۔ کہ مبادا یہ لکھے ہوئے قرآن تمہیں حفظ کی برکات سے بے نیاز کر دیں۔

لا تغرنکم ھذہ المصاحف المعلقۃ ان اللہ لا یعذب قلبا وعی القران (منتخب کنز العمال) — یہ مصاحف مکتوب جو تمہارے گھروں میں لٹکے ہوئے ہیں۔ کہیں تمہیں حفظ کرنے کی نعمت سے محروم نہ کر دیں۔ یاد رکھو۔ اللہ اس کو عذاب جہنم سے بچائے گا جس کے سینہ میں قرآن محفوظ ہو۔

اسی طرح اس حکم کا مبنی بھی مدون و مرتب قرآن کا موجود ہونا ہی ہو سکتا ہے۔ جس میں یہ فرمایا گیا ہے۔ کہ مصحف لے کر دشمن کی زمین پر قدم نہیں رکھنا چاہیے۔ کیوں کہ اس میں بے ادبی و گستاخی کا احتمال ہے۔ صحیح بخاری میں ہے۔

ان النبی نھی ان یسافر بالقران الی ارض العدو — آنحضرت نے اس سے روکا ہے۔ کہ قرآن کو ساتھ لے کر کوئی شخص دشمن کے ملک میں جائے۔

غرض یہ ہے کہ قرآن حکیم پہلے سے ایک مدون و مرتب شکل میں موجود تھا۔ اور یہ کس طرح ممکن ہے کہ وہ نسخہ عزیز جس پر مسلمانوں کی شب و روز کی زندگی کا انحصار ہو۔ جس کو وہ نماز و ں میں پڑھتے ہوں۔ جس سے ذکر و تلاوت کا دائمی تعلق استوار ہو۔ جو ان کی انفرادی و اجتماعی زندگی کی تشکیل کرتا ہو جس کو انھیں چار دانگ عالم میں پھیلانا ہو۔ اور جس کی تبلیغ و اشاعت پر ان میں کا ہر ذی علم فرد مامور ہو۔ وہ عہد عثمانی تک ادھر میں شکار ہے اور تدوین کی منزلیں ہی نہ طے کر پائے۔

کتب سیر و حدیث کی ٹٹول سے ثابت ہوتا ہے۔ کہ نہ صرف یہ کہ آنحضرت کے عہد رسالت ہی میں۔ قرآن حکیم کی اشاعت دو گونہ۔ یعنی حفظ و کتابت کا اہتمام ہو چکا تھا۔ اور نہ صرف یہ کہ حضرت ابوبکر اور حضرت فاروق رضی اللہ عنہما نے خصوصیت سے ادھر توجہ فرمائی تھی۔ بلکہ خود دور و دراز کے مسلمانوں کے دینی تقاضے مجبور کرتے تھے کہ وہ قرآن کو ایک جگہ لکھا ہوا دیکھ کر طبیعت کی سیری اور آنکھوں کی ٹھنڈک کا اہتمام کریں۔ یہی وجہ ہے کہ اکناف عالم سے لوگ اسی غرض سے جوق در جوق مدینے آتے تھے۔ تاکہ وہاں کے مستند نسخوں کی روشنی میں اپنے مصاحف کی تسوید کریں۔ اور کتابت و تحریر میں وہی انداز اختیار کریں۔ جو ان کا ہے۔ چنانچہ شامیوں کے ایک ایسے ہی گروہ سے متعلق مذکور ہے۔ کہ :

انطلق رکب من اھل الشام الی المدینۃ	اہل شام سے ایک قافلہ اس غرض سے مدینہ کی طرف
یکتبون مصحفا لھم (منتخب کنز العمال)	چلا تاکہ اپنے لئے مصحف لکھ کر لائے۔

عہد فاروقی کے اختتام تک ایک لاکھ نسخہ قرآن حکیم ان نسخوں کا اسلامی دنیا میں اتنا رواج ہو گیا تھا کا عالم اسلامی میں مروج و مقبول ہو چکا تھا کہ بقول ابن حزم کے حضرت عمر کی وفات تک ایک لاکھ قرآن کے نسخے مختلف ملکوں میں پھیل چکے تھے۔

مات عمر و مائۃ الف مصحف من مصر	حضرت عمر کا انتقال ہوا۔ تو ایک لاکھ مصحف مصر
الی العراق والشام والیمن فما بین	سے لے کر عراق شام۔ یمن اور اس کے مابین تک
ذلک (ملل و نحل ابن حزم)	دائر و مقبول ہو چکے تھے۔

اور یہ بالکل امر طبعی تھا۔ جب مسلمانوں کی فتوحات کا بے پناہ دائرہ پھیلا۔ تو لامحالہ اس

کے ساتھ ساتھ۔ قرآن حکیم کا پھیلاؤ بھی ہونا چاہیے تھا چنانچہ ایک وقت ایسا آیا۔ کہ قرآن کثرت سے کھلے بندوں بازاروں میں بکنے لگا۔ اور یہ بحث اٹھ کھڑی ہوئی کہ اس طرح قرآن کا بیچنا جائز بھی ہے یا نہیں۔ طبقات ابن سعد میں ہے۔

قال حنظلۃ مررت مع طاؤس علی قوم یبیعون المصاحف فاسترجع طاؤس	حنظلہ نے کہا۔ کہ میں طاؤس کے ساتھ بازار گیا تو دیکھا۔ کہ لوگ قرآن کی بیع و شرا میں معروف ہیں اس پر طاؤس نے انا للہ پڑھی۔

جمع عثمانی کی حقیقت | اگر واقعات کی صحیح تعبیر یہ ہے۔ کہ قرآن عہد نبوی میں مرتب ہو چکا تھا۔ اور شیخین کے عہد میں ہزاروں تک اس کی اشاعت پہنچ چکی تھی۔ تو سوال یہ ہے۔ کہ حضرت عثمان کو جامع قرآن کس حیثیت سے کہا جاتا ہے۔

جواب کے لیے۔ کسی تکلف یا مفروضہ آفرینی کی ضرورت نہیں۔ بات صرف اس قدر ہے کہ قرآن حکیم نے جب کتابت و تسوید کے یہ مرحلے طے کیے۔ اس وقت عربی رسم الخط کئی طرح کا تھا۔ اور اس میں بعض جزوی اختلاف اس نہج کے تھے۔ کہ ان کے قائم رہنے سے یہ احتمال قائم رہتا تھا۔ کہ کہیں یہ اختلافات جو محض انداز تحریر اور اسلوب نسخ سے متعلق ہیں اختلاف معنی پر منتج نہ ہوں۔ اس لیے ضرورت محسوس کی گئی۔ کہ ایک نسخہ جامع مرتب کیا جائے اور اس کی نقول تمام عالم اسلامی میں بھیج دی جائیں۔ جو ان اختلافات کو نہ ابھرنے دے۔ اور اور تمام مسلمانوں میں قرأت و ترتیل کا ایک ہی مستند ڈھب پیدا کر دے۔

یہی وجہ ہے کہ حضرت عثمان نے صرف مصاحف کی نشر و اشاعت ہی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ بلاد اسلامی میں قراء و حفاظ بھی بھیجے۔ تاکہ وہ عملاً مصاحف کی تلاوت کر کے بتائیں کہ کس ڈھنگ سے انہیں پڑھنا ہوگا یہ ہے جمع عثمانی کی حقیقت۔ اور یہ واقعہ ہے۔ کہ جس طرح حضرت ابوبکرؓ نے فتنہ ارتداد کی روک تھام کر کے۔ امت کو ایک بہت بڑے فتنہ سے بچا لیا۔ اسی طرح حضرت عثمان کا امت پر یہ بہت بڑا احسان اور کارنامہ ہے۔ کہ انہوں نے قرآن کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ان اختلافات سے بچا لیا۔ جن سے پہلی کتابوں کو اضطراراً یا اختیاراً دوچار ہونا پڑا۔

قرأت سبعہ

جمع و تدوین قرآن کی الجھنیں دور ہوئی ہیں۔ تو لگے ہاتھوں ایک اور مسئلہ بھی ہمیں سمجھ لینے کا ہے۔ کہ قرأت سبعہ کی کیا حیثیت ہے۔ کیوں کہ اس کو بھی ہمارے موضوع سے ایک گونہ تعلق ہے۔ جس طرح فقہاء میں۔ ان قرأت مختلفہ کے بارے میں یہ بحث چل نکلی ہے کہ آیا نماز میں ان کا دہرانا۔ قرآن حکیم ہی کے پڑھنے اور دہرانے کے مترادف ہے یا نہیں بالخصوص شواذ سے متعلق تو اس بحث نے اتنی سخت شکل اختیار کر لی تھی۔ کہ بے چارے ابن شنبوذ کو جو قرأت کے مشہور امام ہوئے ہیں۔ ابن مقلہ کے حکم سے۔ قید و بند کی مصیبتیں برداشت کرنا پڑیں اور یعقوب العطار نے فقہاء کے جم غفیر کے سامنے توبہ نامہ پر دستخط ثبت کیے کیوں کہ یہ کھلے بندوں اس بات کے قائل تھے کہ قرأت شاذہ کی تلاوت سے نماز ہو جاتی ہے۔ اور فقہاء کی ایک بڑی جماعت یہ نہیں مانتی تھی۔ اسی طرح جب ہم قرآن حکیم کے متبدل یہ ہونے پر گفتگو کریں گے۔ تو یہ سوال بھی لازماً پیدا ہو گا۔ کہ قرأت مختلفہ کی حجیت کی نوعیت کیا ہے۔

اس سلسلہ میں پہلے یہ جاننا چاہیے۔ کہ عقیدہ قرأت کا مبنی ایک حدیث ہے۔ جس میں آنحضرت نے ارشاد فرمایا ہے۔

ان ھذا القرآن انزل علی سبعۃ احرف فاقرؤا ما تیسر منہ

یہ قرآن سات حروف پہ نازل ہوا ہے۔ اس لیے جس طرح آسان ہو اسی طرح پڑھ لو۔

اور اس حدیث کی وضاحت حضرت عمر کے اس واقعہ سے ہوتی ہے۔ کہ ان کا گذر ایک مرتبہ ہشام بن حکیم بن حزام پر ہوا۔ یہ حضرت نماز میں قرآن ایسے انداز سے پڑھ رہے تھے کہ حضرت عمر کو اس پر استعجاب ہوا۔ اور قرآن کے پڑھنے میں اتنا سا اختلاف بھی انہیں سخت ناگوار ہوا۔ یہ نماز میں برابر پیچ و تاب کھاتے رہے۔ جب ہشام بن حکیم نے سلام پھیرا۔ تو انہوں نے پکڑ لیا۔ اور اپنی چادر سے خوب کس کر باندھ دیا۔ پھر پوچھا اب بتا۔ یہ سورت تو نے کس سے پڑھی ہے۔ انہوں نے کہا آنحضرت سے۔ انہوں نے کہا غلط۔ یہ نہیں ہو سکتا۔ مجھے آنحضرت نے اس طرح نہیں پڑھائی ہے۔ اسی بحث و مناظرہ میں حضرت عمر انہیں کشاں کشاں آنحضرت کے پاس لے آئے۔ اور پورا ماجرا بیان فرمایا۔ آنحضرت نے فرمایا پہلے انہیں

کھول دو۔ پھر ہشام سے فرمایا۔ کہ اچھا پڑھ کر سناؤ۔ ہشام نے سورہ فرقان کی تلاوت کی آپ نے فرمایا۔ یوں ہی اس کا نزول ہوا ہے۔ پھر حضرت عمرؓ سے پڑھنے کو کہا۔ انہوں نے اپنے انداز میں پڑھا۔ تو فرمایا ٹھیک تو ہے۔ اس کا نزول اسی طرح ہوا ہے۔ اور اس کے بعد قرآن سے متعلق حکماً یہ جملہ ارشاد فرمایا۔ جس سے غرض تلاوت میں آسانی اور تسہیل کو بیان کرنا تھا۔ اور یہ بتانا تھا کہ اس طرح کے ناگزیر و قدرتی اختلافات سے جو معنی پر اثر انداز نہیں ہوتے گھبرانا نہیں چاہیے

حدیث اپنے معنوں میں بالکل واضح ہے کہ یہ اختلاف قرأت اس ڈھب کا ہے کہ اس سے مقصود قاری کی آسانی اور تسہیل ہے۔ ایسا اختلاف ہرگز نہیں۔ جو قرآن کے مرتبہ محفوظیت کے منافی ہو۔ اس میں الجھاؤ دراصل اس وقت پیدا ہوا۔ جب دوسری صدی ہجری کے اوائل میں۔ قرأت نے ایک اصطلاحی معنی اختیار کر لیے۔ اور قراء نے سات مستقل مدارس فکر کی طرح ڈالی جن کی روشنی میں آگے چل کر اس فن پر اہم مصنفات تیار ہو گئیں۔ جیسے انباری کی کتاب الایضاح۔ ابن صیرفی کی جامع البیان اور مفردات القرأت السبع وغیرہ یا پھر کتب تفسیر میں جہاں بیسیوں مضامین بیان ہوئے۔ وہاں جستہ جستہ قرآت مختلفہ کا بھی ذکر کیا گیا ہے

ان تمام قرأت کا اگر تفحص کیا جائے۔ اور ان کو صحیح مان لیا جائے۔ تو پھر حفاظت قرآن کا مسئلہ خطرہ میں پڑ جاتا ہے۔ اور یہ مشکل ہو جاتا ہے کہ ان کو تسلیم کر کے اعجاز قرآن کے عقیدے کو قائم رکھا جا سکے۔ کیوں کہ ان قرآت میں نہ صرف حرکات بدلتی ہیں۔ بلکہ حروف و کلمات تک میں تغیر ہو جاتا ہے۔ حالانکہ اعجاز قرآن کی حقیقت یہ ہے۔ کہ یہاں الفاظ و حروف کا ایسا حیرت انگیز قصر جمیل تیار ہوا ہے کہ اس کی کوئی جمی ہوئی اینٹ نہیں اکھڑ سکتی۔ ہر ہر حرف یوں موزونیت سے جڑا ہوا ہے۔ جیسے انگشتری میں نگینہ۔ پھر اس کے دائرہ اعجاز میں صرف حروف و الفاظ کے الٹ پھیر ہی کی تعجب آفریں کارفرمائیاں نہیں۔ صوت و موسیقی کی تحیر زائیاں بھی ہیں۔

سبع کے معنی احادیث میں سب سے پہلے۔ تو لفظ سبع محل نظر ہے جنھیں عربیت کا تھوڑا اسا ذوق بھی ارزانی ہوا ہے۔ وہ جانتے ہیں۔ کہ کتاب و سنت میں اس ڈھب کے الفاظ کا استعمال تضعیف و تکثیر کے معنی میں ہوا ہے۔ عدد معین کے لیے نہیں۔ جیسے

کمثل حبة انبتت سبع سنابل (بقرہ) ایک دانہ کی طرح کہ اس سے سات سات خوشے پیدا ہوں،

ان تستغفر لہم سبعین مرۃ فلن — آپ ان لوگوں کی مغفرت کے لیے ستر بار دعا کریں۔

یغفر اللہ لہم (التوبۃ) — تب بھی اللہ ان کو بخشنے والا نہیں

چنانچہ قاضی عیاض کا کہنا ہے کہ۔

لم یقصد بہ الحصر — اس سے حصر مقصود نہیں ہے۔

پھر حرف کی تشریحات میں اختلافات ہیں۔ قرطبی کی تصریحات کے مطابق اس کی تعبیر میں ۳۵۔ اقوال ہیں۔ بعض نے ۴۰ بھی گنوائے ہیں۔ اگرچہ سب صحیح نہیں۔ اور بقول منذری کے ان میں سے اکثر غیر مختار یا ناپسندیدہ ہیں۔ تاہم ان سے اتنا پتہ چلتا ہے۔ کہ علماء امت میں ان قرآت کے مفہوم میں کس درجہ اختلاف ہے۔ اس لیے یہ مشکل ہے کہ ان سے معروف سات قرآت ہی مراد لی جائیں۔ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر اور ہشام میں جو اختلاف تھا۔ وہ اس درجہ معمولی۔ قدرتی اور ناگریز نوعیت کا تھا۔ کہ آنحضرت نے اسے جائز ٹھہرایا اور اس معاملہ میں دونوں کی تصویب فرمائی۔

علامہ نووی کا قول فیصل — سوال یہ ہے کہ پھر وہ قول جامع۔ اور فیصلہ کن بات کیا ہوئی۔ جس سے ایک طرف تو صیانت و حفظ قرآن کا مسئلہ جوں کا توں رہے۔ اور دوسری طرف ان ناگریز اختلافات کی ٹھیک ٹھیک توجیہ بھی ہو جائے۔ تو اس کے لیے ہمیں علامہ نووی شارح مسلم کے اس قول کو راہ نما ٹھہرانا چاہیے۔ کہ ان اختلافات سے مراد۔ وہ وجوہ اور نوعیتیں ہیں جو حروف و الفاظ کے انداز ادا سے متعلق ہیں۔ غور کیجیے گا۔ تو معلوم ہوگا۔ کہ یہی بات قدرتی اور طبعی ہے اور اسی کی روشنی میں قرآت متعددہ کی بوقلمونی کا حل نکل سکتا ہے۔

صرفی احتمالات — انداز ادا یا قدرتی ڈھب کے اختلافات مثلاً وہ ہو سکتے ہیں۔ جن کا تعلق۔ عربی زبان کے صرفی مزاج سے ہے جیسے من یشاقق اللہ کو کوئی شخص مَن یشاق اللہ پڑھ لے۔ کہ ادغام و فک ادغام کے قواعد سے ہر شخص واقف ہے اسی طرح امالہ و ہمزہ کا مسئلہ ہے۔ اسی طرح ترقیق و تفخیم۔ یا افصاح کی صورتیں ہیں۔ یا مثلاً مالک یوم الدین ہے کہ یہ بھی صحیح ہے اور ملک یوم الدین بھی

نحوی وجوہ — نحویت سے بھی کچھ اختلافات ابھر سکتے ہیں۔ جیسے لا ینال عھدی الظالمین

پڑھنا۔ اس بنا پر صحیح ہے کہ ظالمین محل نصب میں ہے۔ اور یوں بھی پڑھ سکتے ہیں لاینال عہدای الظالمون اس صورت میں عہدای مفعول ہوگا اور ظالمون فاعل معنے دونوں کے ایک ہی رہیں گے۔ یا مثلاً آیہ وضو میں ارجلکم اور ارجلِکم دونوں طرح آیا ہے۔ یہاں بھی اختلاف احوال کو اگر ملحوظ رکھا جائے تو معنی میں کوئی اختلاف پیدا نہیں ہوتا۔ یعنے اگر ارجلکم کا تعلق وامسحوا سے رہے تو ارجلکم سے مراد ان کی وہ حالت ہوگی جب جرابیں یا موزے پہن رکھے ہوں اور یہ بھی ممکن ہے کہ جرح جوارح کی ہو۔ اس صورت میں رعایت احوال کی بھی ضرورت نہیں رہتی۔

یہ یاد رہے کہ یہی وجوہ ادا کا اختلاف ہے۔ جس کو مان کر ہم کہہ سکتے ہیں۔ کہ قرآن کے موجودہ نظم میں اس سے کوئی اختلال واقع نہیں ہوتا۔ ورنہ الفاظ و جملوں کا۔ اور بعض حالات میں کئی کئی آیات کا وہ اختلاف۔ جو تفسیری روایات میں بصورت قرأت آتا ہے۔ اس سے تو قرآن کی حفاظت و صیانت قطعی مشکوک ہو جاتی ہے

رسم الخط بھی اختلاف کا باعث ہے کچھ اختلافات ایسے ہیں۔ کہ اس وقت کا رسم الخط جن کا مبنی ہو سکتا ہے۔ ان میں بعض بلاشبہ صحیح ہیں جیسے ص والقران ذی الذکر سے متعلق مذکور ہے کہ امام حسن اسے صاد والقران ذی الذکر کی شکل میں پڑھا کرتے تھے کہ اس میں صوتاً گنجائش ہے۔ معنی یہ ہوں گے۔ کہ قرآن کے ذریعہ بلا حجاب تمام لوگوں سے معارضہ کیجیے۔ کیونکہ صادام ہے مصاداۃ سے۔

قرآن کے ابتدائی رسم الخط میں چونکہ نقاط کا التزام نہیں تھا۔ اس لیے بعض قرأت یوں ابھر آئیں۔ جیسے عذابی اصیب بہ من اشاء میں کہ بعض نے اسے یوں بھی پڑھا ہے۔ عذابی اصیب بہ من اَساءَ

چوتھی صورت اختلاف قرأت کا ایک بڑا مبنی یہ بھی ہے کہ صحابہ کی یہ عادت تھی کہ قرآن حکیم کے بعض الفاظ کی تشریح مصحف ہی میں لکھ دیتے تاکہ تلاوت کے وقت معنی کا استحضار رہے۔ آگے چل کر یہی تفسیری اضافے قرأت کہلائے جیسے کسی نے حافظوا علی الصلوات والصلوٰۃ کے آگے صلوٰۃ العصر کا لفظ بڑھا دیا غرض یہ بتانا تھا۔ کہ صلوٰۃ الوسطی

عصر ہی کی نماز سے تعبیر ہے۔ یا مثلاً عبداللہ بن مسعود اور سعد بن ابی وقاص سے یہ مشہور آیت یسئلونک عن الانفال بغیر صلہ عن کے منقول ہے۔ جس کا مقصد یہ ہو سکتا ہے۔ کہ سائل کے منشا کو واضح کیا جائے۔ اور بتایا جائے۔ کہ اس سوال کا منشا اخلاص نہیں نہ تحقیق مسئلہ ہی ہے۔ بلکہ یہ ہے کہ یہ حضرت خود غنائم میں اپنا حصہ لگانا چاہتے تھے۔

اسی طرح اس آیت میں کہ مثل نورہ کمشکوٰۃ فیہا مصباح حضرت ابن عباس کی طرف منسوب ایک قرأت یوں آئی ہے مثل نورہ فی قلب المؤمن ظاہر ہے کہ قلب مومن کا اضافہ از قبیل تفسیر ہے۔

قرات شاذہ کی حیثیت نہ تو قرأت کی ہے۔ اور نہ روایت و خبر کی۔ اس لیے ان کی حجیت نہ صرف یہ کہ مشکوک ہے۔ بلکہ ان کا "قرآن" ہونا ہی مشکوک ہے۔

روایت و توارث میں فرق ایک اصولی بات اس سلسلہ کی یہ ہے۔ کہ قرآن حکیم ہم تک جن ذرائع سے پہنچا ہے۔ ان کو روایت کی سطح پر رکھنا سخت غلطی ہے۔ یہ تو ایک ایسے توارث کی شکل ہے جس کی نظیر دوسری کتابوں کے معاملہ میں قطعی نہیں ملتی۔ ہزاروں انسانوں نے اس کو براہ راست آنحضرت سے سنا اور پڑھا۔ اور شب و روز کی زندگی کا معمول بہ قرار دیا۔ پھر لاکھوں اور کروڑوں نے "قرناً بعد قرن" اس دولت کو بکمال حفاظت و صیانت دوسروں تک پہنچایا اور اب تک سماع و تلقی کا یہ سلسلہ ہے کہ قائم و جاری ہے۔ قرآن حکیم پر اگر اس نقطہ نظر سے غور کریں گے۔ تو ان قرآت کے بارے میں تشویش دور ہو جائے گی۔ جو وجوہ ادا کے علاوہ ہیں۔ اور جن کے ماننے سے موجودہ قرآن حکیم کے نظم و کتابت میں خاصی گڑبڑ پیدا ہوتی ہے۔

جس طرح قرآن حکیم۔ اپنی زبان۔ طرز ادا۔ اور دلائل کے اعتبار سے دوسری انسانی کتابوں سے بالکل مختلف ہے۔ اسی طرح اس کی حفاظت و صیانت کا جو اہتمام غیب سے ہوا ہے۔ وہ بھی بے مثال ہے۔ اس کو اگر مجرد روایت کے معیار سے پرکھیں گے۔ تو یہ خطرناک غلطی ہوگی۔ علوم قرآن پر روشنی ڈالتے ہوئے علامہ سیوطی نے اس پہلو کو بالکل نظر انداز کر دیا ہے۔ جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا ہے کہ قرآن ایسی محفوظ اور شک و ارتیاب سے

قطعی پاک کتاب کے گرد بھی کئی طرح کے شبہات جمع ہو گئے ہیں۔ حالانکہ یہ وہ صحیفہ ہے جس کے متعلق خود اللہ تعالیٰ نے تصریح فرمائی ہے۔ کہ باطل کا اس کے گرد وپیش گزر تک نہیں ہے

لا یاتیہ الباطل من بین یدیہ ولا من خلفہ تنزیل من حکیم حمید (حم السجدۃ)

اس میں باطل کے گھسنے کا کوئی احتمال ہی نہیں نہ آگے کی جانب سے اور نہ پیچھے کی طرف سے۔ یہ تو حکیم اور ستودہ صفات خدا کی اتاری ہوئی کتاب ہے

روایت با قساہا ایک معیار ہے۔ جس پر احادیث کے ذخائر کو پرکھا جائے گا۔ اور توارث ایک دوسری کسوٹی ہے۔ اور ان دونوں میں فرق نوعیت کا اتنا نہیں جتنا کہ مرتبہ کا ہے۔ جو بات توارث اور تلقی سے ثابت ہو گی۔ اور اس انداز سے امت تک پہنچے گی۔ کہ ایک جم غفیر نے جو لاکھوں اور کروڑوں علماء وحفاظ پر حاوی ہے۔ ایک جم غفیر تک پہنچائی ہے اس کو جو مقام یقین کا نصیب ہو گا۔ وہ ظاہر ہے کہ ان باتوں کو حاصل نہیں ہو سکتا۔ جو اس ڈھب سے پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچی ہیں۔

اسی نوعیت کی ٹھوکر ان لوگوں نے کھائی ہے۔ جنھوں نے سنن متوارثہ۔ جیسے نماز اس کی ہیئت ترکیبی۔ اس کے اوقات اور اس سے متعلق بنیادی مسائل اور اس کی تعداد حج اور اس کے مناسک۔ یا صدقہ۔ زکوٰۃ اور ان کی مقادیر متعینہ وغیرہ کو محض روایات کی عینک سے دیکھا۔ حالانکہ یہ اسلامی دنیا کے ضروری اعمال ہیں۔ جن کو آنحضرت نے ہزاروں صحابہ کے سامنے انجام دیا۔ اور ان ہزاروں نے پھر لاکھوں اور کروڑوں مسلمانوں میں جاری وساری فرمایا۔ یہاں تک کہ پورے عالم اسلامی میں بغیر کسی انقطاع وخلا کے یہ چیزیں ہم تک پہنچیں۔ احادیث کی حیثیت ان کے بارے میں صرف یہی نہیں کہ وہ ان کی مثبت ہیں بلکہ یہ ہے کہ وہ از قبیل مؤیدات ہیں۔ اور یہ اسلام کی خوش نصیبی ہے۔ کہ یہاں ایک طرف تو کتاب وسنت کا ذخیرہ اس ڈھب سے محفوظ اور متعین ہو۔ کہ ہر زمانہ میں ملت ان کے آئینہ میں اپنی عملی زندگی کا جائزہ لے سکتی ہے اور اپنے چہرہ کے خدوخال اور نوک پلک کا خیال رکھ سکتی ہے۔ اور دوسری طرف اگر خدانخواستہ ایسی آفت آجائے۔ جس کا کوئی عملی امکان

نہیں ہے۔ کہ اسلام کے یہ دونوں ماخذ دنیا میں نہ رہیں۔ تب بھی امت کے عمل و توارث میں اسلامی زندگی کے نقوش اتنے ابھار کر رہیں گے۔ کہ محض ان کے بل پر از سر نو اسلام کو ترتیب دیا جا سکے گا۔

قرآن حجت و استناد کے اعتبار سے حدیث سے کن معنوں میں مختلف ہے

قرآن حکیم سے متعلق جب یہ ثابت ہو گیا۔ کہ یہ بطریق توارث ہم تک پہنچا ہے۔ اور ایک ایک نقطہ اور شوشہ کی حفاظت و صیانت کے لیے اللہ تعالیٰ نے اہتمام فرمایا ہے۔ تو ماننا پڑے گا۔ کہ اس کا درجہ تیقن و اعتماد بہر آئینہ حدیث سے بڑھا ہوا ہے۔ یہی وہ نکتہ ہے جس کی وضاحت سے معلوم ہو سکے گا۔ کہ استناد و حجیت کے اعتبار سے منجملہ اور امتیازات کے جن کا قرآن حامل ہے اور احادیث ان سے ان معنوں میں بہرہ مند نہیں۔ ایک یہ بھی ہے کہ اس کا متن لفظاً و معناً حجت ہے۔ اور حدیث کی حجیت زیادہ تر معانی سے وابستہ ہے۔ تنہا الفاظ سے نہیں۔ اس فرق پر مترتب ایک دوسرا فرق بھی ہے۔ حدیث کی چونکہ اسناد کے اعتبار سے کئی قسمیں ہیں۔ اس لیے اس کے مراتب حجیت میں بھی اختلاف ہے جیسا کہ اگر حدیث متواتر ہے۔ یا مشہور تو حجیت و استناد اور درجہ کا ہو گا۔ اور اگر وہ صحیح یا حسن ہے تو اور درجے کا۔ بخلاف قرآن حکیم کے کہ توارث اور نقل جمہور عن جمہور نے مراتب و درجات کے اس کھکھیڑ سے اس کو نکال دیا ہے اور حجیت و استناد کی ایسی محکم و ہموار چٹان پر لا کھڑا کیا ہے۔ کہ اس کے بارے میں یہ بحث ہی پیدا نہیں ہوتی۔ بلکہ بائے بسم اللہ سے لے کر والناس کے سین تک یہاں یکساں استفادہ و استدلال کے مواقع میسر ہیں۔

قرآن کی کئی اور خوبیاں بھی ہیں۔ جن کا تعلق اس کے اسلوب بیان سے ہے۔ اور جو دنیا کی کسی دوسری کتاب میں نہیں پائی جاتیں۔ مثلاً اس میں بعد کے وضعی طریقوں سے کام نہیں لیا گیا۔ کہ پہلے موضوع یا باب و فصل کی تعیین ہو۔ پھر اس پر ادلہ کا اضافہ ہو۔ اور یہ ہو چکے۔ تو پھر فروع و مسائل کی طرف توجہ فرمائی جائے۔ الفاظ ہوں تو اصطلاحی حد بندیوں میں محصور، بیان میں اتنا اختصار اور اغلاق ہو کہ سمجھنے کے لیے بار بار شروح کی طرف رجوع کرنا پڑے اور تخاطب میں صرف ایک ہی سطح و طبقہ کے لوگوں کی رعایت

رکھی جائے اور انہیں کے مزاج کے مطابق اور انہیں کے ڈھب کے دلائل بیان کیے جائیں۔

اس وضع و تکلف کے برعکس قرآن حکیم نے بیان و شرح مسائل کا وہ فطری ڈھنگ اختیار کیا۔ کہ جس سے ذہن پر مطلق کوئی بار نہ پڑے۔ اور وہ یہ محسوس نہ کرے کہ علوم و معارف کے ایسے دروازے اس پر کھولے جا رہے ہیں۔ جن سے اس کو پہلے سے کوئی مناسبت نہیں ہے یا جس کے فہم پر وہ قادر نہیں۔ وہ بالکل آسان اور زندگی کی ان عامۃ الورود حقیقتوں کی نقاب کشائی کرتا ہے۔ جن کا ہمیں اپنے فکری و عملی رجحانوں میں شب و روز سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اور تکرار و مرات بیان و اظہار کی نہایت لطیف مناسبتوں کے پیش نظر ان کو دہرایا جاتا ہے۔ اور مختلف سیاقوں میں اس کو اس طرح لاتا اور سجاتا ہے کہ مفہوم خواہ مخواہ دل میں اترتا چلا جاتا ہے۔ پھر دلائل کے بارے میں زبان کا وہ اسلوب بیان نہیں کرتا۔ جس سے کوئی فنی الجھاؤ یا اشکال پیدا ہو۔ بلکہ جو کچھ کہنا ہوتا ہے۔ وہ ایسے پیارے اور جامع ڈھب سے کہتا ہے۔ کہ ہر شخص بقدر ذوق و فہم اس سے کما حقہ بہرہ مند ہو سکتا ہے۔ یعنی ایک عامی سے عامی بھی جب سنتا ہے۔ تو سر دھنتا ہے۔ اور فقیہ و فلسفی بھی اپنے لیے گہرائیوں کا وافر سامان اس میں پاتا اور محظوظ ہوتا ہے

ولقد صرفنا فی ھذا القران للناس من کل مثل وکان الانسان اکثر شئ جدلا (کہف)	ہم نے اس قرآن میں لوگوں کے لیے فہم و تذکیر کا ہر ڈھنگ اختیار کیا ہے۔ لیکن اس پر بھی انسان کو اکثر بحث کرتے اور جھگڑتے ہی پایا۔

یہ ایک عجیب موضوع ہے۔ کہ قرآن حکیم نے کس کس انداز سے۔ حقائق شرعیہ کو پیش کیا ہے۔ اور اسلوب و نہج کی کن کن نزاکتوں اور خوبیوں کو اپنے بیان میں سمویا اور ملایا ہے۔ لیکن یہ افسوس ہے کہ سر دست اس کی تفصیل ہمارے دائرہ بحث سے خارج ہے۔

جزئیات و فروع کی تعیین کے کچھ اصول جزئیات کے بیان میں بھی قرآن حکیم کا اپنا ایک انداز ہے عام موضوعی طریق تو یہ ہے۔ کہ پہلے اصول اور بنیادی مسائل بیان کیے جائیں۔ پھر اس کے بعد یہ بتایا جائے۔ کہ ان اصول پر اب فروع کا ترتب ہوتا ہے۔ لیکن قرآن حکیم نے اس بارے میں بھی اپنی خصوصیات مختلفہ کی ایک الگ راہ اختیار کی ہے۔ وہ ایک خاص

ترتیب سے۔ بیک وقت ان مسائل سے بھی تعرض کرتا ہے۔ جو بنیادی اور اصولی ہیں۔ اور ان مسائل سے بھی بحث کرتا ہے۔ جن کو استطراد اور تفصیل کے تقاضوں سے بیان کیا جاتا ہے۔ اگرچہ ان کی حیثیت جزئیات ہی کی ہو رہی یہ بات کہ پھر یہ کیوں کر معلوم ہو سکتا ہے۔ کہ ان میں اصولی مسائل کون سے ہیں۔ اور کون وہ ہیں۔ جو جزئیات کے ڈھب کے ہیں تو ان کی تعیین کئی سمتوں سے ہوتی ہے۔ کوئی ایک ہی سمت یا جہت نظر اس باب میں کافی نہیں۔ یہ بھی ہوتا ہے کہ قرآن کے انداز بیان سے اس کی وضاحت ہو جائے۔ اور یہ بھی ہوتا ہے۔ کہ خود مسئلہ کا نیچر اور رمزاج یہ بتا دے۔ کہ اس کا درجہ مسائل میں کیا ہے۔ یہ تو وہ جزئیات ہوئیں۔ جو قرآن ہی میں مذکور و منصوص ہیں۔ جزئیات کی ایک تقسیم اور ہے اور وہ وہ ہے جو اصول و جزئیات کے اس چوکھٹے سے متعین و مستنبط ہوتی ہے۔ جو قرآن پیش کرتا ہے۔ اوامر و نواہی کے لیے بھی وہ مابعد کے نحویوں کا منجھا ہوا طریق استعمال نہیں کرتا۔ کہ جو بات مامور بہ ہو۔ وہ صیغہ امر ہی کے ساتھ مذکور ہو۔ اور جو منہی عنہ ہو۔ وہ بصیغہ نہی ہی ہو۔ بلکہ وہ ان مطالب کے لیے دوسرا ڈھنگ بھی اختیار کرتا ہے۔ کبھی وہ ایک بات بطور خبر کے کہتا ہے۔ حالانکہ مراد اس سے انشا ہوتا ہے۔ اور کبھی وہ بصیغہ انشا کچھ کہتا ہے اور مراد خبر ہوتی ہے۔

بہر آئینہ اہل اصول نے کس کس طرح قرآن و سنت سے استدلال فرمایا ہے۔ اس کی اجمالی بحث اجتہاد کے ابواب میں آئے گی۔ یہاں ہم اُن مؤیدات کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔ جن سے معانی کی تعیین میں بڑی مدد ملتی ہے۔ لیکن اس پر ہمارے ہاں اصول کی کتابوں میں تفصیل سے بحث نہیں ہوئی اور ایک پہلو تو بالکل تشنہ اور اچھوتا ہے حالانکہ وہ استدلال و حجیت کے اعتبار سے بڑے ہی کام کی چیز تھا۔ تعجب ہے۔ کہ اہل علم کا ذہن خصوصیت سے ادھر کیوں ملتفت نہیں ہوا۔ وہ مؤیدات تین ہیں۔ (۱) سیاق و سباق۔ (۲) شان نزول۔ (۳) اور فواصل و خواتیم آیات۔ ان سے فہم و تدبر معانی میں کس طرح مدد مل سکتی ہے۔ یہ بالکل نیا مسئلہ ہے۔ اور اس لائق ہے۔ کہ اس پر قرآن سے شغف رکھنے والے خصوصیت سے غور کریں۔

ان مؤیدات کو معانی کی تشریح و تعیین میں کتنا دخل ہے۔ قرآن ہی کی مثالوں سے اس کی وضاحت ہو سکے گی۔

سیاق وسباق | چونکہ ہر ایک زبان میں ایسے الفاظ بکثرت ملتے ہیں۔ جو کئی کئی معنوں میں مستعمل ہوتے ہیں۔ اس لیے تعیین معنی کی خاطر بہر آئینہ کچھ اصول طے کیے جائیں گے۔ جن لوگوں کا کام اس ڈھنگ کا ہے۔ کہ الفاظ و معانی میں ربط تلاش کیا جائے۔ اور یہ معلوم کیا جائے۔ کہ مترادف و اشتراک نے تعیین معنی کی راہ میں کیا کیا مشکلات کھڑی کر دی ہیں۔ وہ جانتے ہیں کہ اس سلسلہ کی گتھیاں کون کون سی ہیں۔ ایک ہی لفظ کبھی اپنے موضوع لہ معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ اور کبھی اپنے مجازی معنوں میں۔ پھر اس وضع کا معاملہ بھی کچھ متعین نہیں۔ وضع فنی اور ہے۔ اور وضع عرفی اور۔ لہٰذا ٹھیک ٹھیک کسی لفظ کے مفہوم کو سمجھنے اور جانچنے کے لیے یہ ضروری ہوتا ہے۔ کہ عبارت کا سیاق وسباق دیکھا جائے۔ اس پر غور کیا جائے۔ کہ اس سے پہلے کیا کہا ہے۔ اور اس کے بعد کن باتوں کا تذکرہ ہے۔ اس طرح بسا اوقات وہ بات معلوم ہو جاتی ہے۔ جو لفظ کا اصلی منطوق ہوتی ہے۔

ایک لفظ کیا حقیقی مفہوم اپنے اندر پنہاں رکھتا ہے۔ اس کی اہمیت یا تو قانونی مقدمات میں پڑتی ہے۔ یا دینیات میں۔ وہ لوگ جن کا واسطہ قانون یا دینیات ہر دو سے نہیں ہے۔ وہ اس بحث کی اہمیت کا اندازہ نہیں کر سکتے۔ کیونکہ دونوں جگہ معنی کے ذرا سے الٹ پھیر پر بڑے بڑے اہم نتائج کی بنیاد پڑتی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ایک ہی لفظ کی ایک تشریح سے ایک شخص کی جان بچ جائے اور ایک بہت بڑا اور اہم قومی و ملی فائدہ حاصل ہو جائے۔ اور دوسری تشریح سے موت اور ملی خساروں کا سامنا کرنا پڑے۔

یہی حال دینیات کا ہے۔ بلکہ یہاں کی نزاکتیں۔ تو اور بھی احتیاط چاہتی ہیں۔ یہاں یہ ممکن ہے۔ کہ لفظ کی ایک تشریح صحیح ہو۔ ایمان و عمل میں اضافہ و ازدیاد کی موجب ہو۔ اور دوسری ایک دم گمراہ کن اور الحاد و زندقہ کے تقاضوں کو پورا کرنے والی۔ یہی سبب ہے۔ کہ قانون اور دینیات۔ دونوں کے فہم کے لیے۔ ارباب نظر نے سیاق وسباق کی اہمیت پر بڑا زور دیا ہے۔

قرآن حکیم میں۔ اس معیار کی یوں بھی زیادہ ضرورت پڑتی ہے۔ کہ یہاں ایک ایک لفظ بیسیوں مقامات پر آیا ہے۔ اور کئی کئی استعمال تو ایسے نادر و عجیب ہیں۔ کہ سیاق و سباق کی تبدیلیوں سے معانی میں اچھا خاصا رد و بدل ہوا ہے۔

بعض نادان جنھیں نہ زبان کا ذوق ہے۔ اور نہ قرآن کے آداب ہی سے محرم ہیں از راہ سہل انگاری یہ سمجھے ہوئے ہیں۔ کہ شاید۔ صرف لغت کی ورق گردانی سے قرآن کا سمجھ لینا آسان ہے۔ حالانکہ قرآن تو قرآن ہے۔ اس کا مزاج اور انداز دوسری کتابوں سے بڑی حد تک مختلف ہے۔ صرف لغت کی مدد اور الفاظ کی ٹٹول سے تو دنیا کی کسی کتاب کا بھی سمجھنا آسان نہیں ہے۔

قرآن حکیم کے سیاق و سباق سے قطع نظر کر کے۔ معانی کی حقیقتوں تک پہنچ جانا۔ اس لیے بھی دشوار ہے۔ کہ یہاں ایک ہی بات عقائد و ایمانیات کے سلسلہ بیان میں بھی آئی ہے۔ اور عبادات و اخلاق کے ضمن میں بھی۔ معاملات کے ذکر میں بھی اس کے متعلقات زیر بحث آئے ہیں۔ اور اقوام مختلفہ کے حالات و سیر میں بھی اس کو بیان کیا گیا ہے۔ اور پھر ہر جگہ محض تکرار و اعادہ ہی نہیں۔ بلکہ ان پر نئے مطالب و معانی کا بھی اضافہ ہوا ہے ؎

قرآن حکیم کا تو یہ عام انداز بیان ہے۔ کہ وہ توحید کی گتھیوں کو سلجھاتے سلجھاتے۔ اقوام و ملل عالم کے اسباب ارتقاء و انحطاط کا تذکرہ لے بیٹھتا ہے۔ اور ساتھ ساتھ یہ بھی بتاتا جاتا ہے کہ روزمرہ کی زندگی کا اصلاحی چوکھٹا کیسا ہونا چاہیے۔ عبادات و فلسفہ عبادات کی وضاحتوں کے ساتھ ساتھ۔ اس بات کی طرف بھی اشارہ کرتا جاتا ہے۔ کہ کفر و نفاق اور فسق و فجور کی نفسیات کیا ہوتی ہیں۔ انسان کن کن حاجل جذبوں سے متاثر ہوتا ہے۔ اور کن کن راجل لیکن بڑے ہی اہم فوائد سے منہ موڑ لیتا ہے۔

یعنی قرآن کا اسلوب بیان کچھ ایسا ہے۔ کہ ابھی ابھی گلشن ایمان کی سیر ہو رہی تھی۔ کہ ایک جھپک میں عبادات کی وادی اطاعت میں داخل ہو گئے۔ یہاں کی کیفیتوں سے نظر بہرہ مند ہوئی ہی تھی۔ کہ معارف و حکم کے ذروہ عالیہ پر پہنچ گئے۔ یہاں کے لطائف و نکات خاص سے روح کی بالیدگی و تازگی کا سامان بہم پہنچایا ہی تھا۔ کہ عقبیٰ و آخرت کے احوال و

اجمال نے نظر و بصر کے سامنے۔ عبرت کے نئے دفتر کھول دیئے۔ غرض یہ کہ قرآن کی یہ عام روش ہے۔

یہ چونکہ اللہ کی کتاب ہے۔ اور اللہ انسان کی نفسیات فکر سے آگاہ ہے۔ اس لیے اسے خوب معلوم ہے۔ کہ یہ جم کر ایک ہی موضوع پر مسلسل سوچ بچار نہیں کر سکتا۔ بلکہ اس کا ذہن ہی اس طرح کا ہے۔ کہ ایک دائرہ سے دوسرے دائرہ کی طرف برابر منتقل ہوتا رہتا ہے۔ اور ایک موضوع سے دوسرے موضوع کی طرف بڑھتا اور لپکتا رہتا ہے۔ اس لیے اس کی ہدایت کے لیے جو کتاب بھی اتاری جائے۔ اس کو بھی اتنا ہی فطری اور انسانی دماغ کے ہم آہنگ ہونا چاہیے۔ کہ اس میں تنقل و تنوع کا پورا پورا سامان موجود ہو۔ ورنہ اس کی دلچسپیاں آہستہ آہستہ ختم ہو جائیں گی۔ اور یہ اللہ تعالیٰ کو منظور نہیں۔ غرض یہ ہے۔ کہ قرآن حکیم کا انداز بیان ہی ایسا ہے۔ کہ اس میں ایک ایک لفظ مختلف مناسبتوں سے کئی کئی مقامات پر متعدد سیاقوں کے تحت لامحالہ آئے گا۔ اس لیے یہ ناممکن ہے۔ کہ سیاق و سباق پر غور کیے بغیر ہم ٹھیک ٹھیک معنی کی تعیین کر سکیں۔

کہاں کہاں اور کون کون الفاظ سباق و سیاق کی تبدیلیوں سے متاثر ہوتے ہیں۔ یہ بڑا تفصیل طلب مسئلہ ہے۔ چند مثالیں بہر آئینہ سمجھنے کے لیے کافی ہوں گی۔

کتاب کے مختلف استعمالات کتاب کا لفظ جو بہت معروف اور عام ہے۔ قرآن حکیم کے معنوں میں بھی آیا ہے۔

کتاب انزلناہ الیک — یہ کتاب ہے۔ جس کو ہم نے آپ کی طرف اتارا ہے

دوسری جگہ اسی کے معنی وقت مقررہ کے ہو گئے ہیں۔

لکل اجل کتاب (رعد) — ہر ہر موعود اجل کے لیے وقت مقرر ہے۔

کیونکہ اس سے پہلے یہ آیت ہے۔

وما کان لرسول ان یاتی بآیۃ الا باذن اللہ (ابراھیم) — اور کسی رسول کے اختیار میں یہ بات نہیں ہے۔ کہ وہ کوئی معجزہ دکھلائے ہاں اگر خدا کا اذن ہو تو دوسری بات ہے۔

قصہ یہ تھا۔ کہ مکے والے آنحضرت سے مطالبہ کرتے تھے۔ کہ آپ نے ہمارے بارے میں جو دنیا میں ناکامی وخسران اور عذاب آلہی کے وعدے کر رکھے ہیں۔ ان کا ایفاء کب ہوگا۔ ان کا کہنا تھا۔ کہ جب ہم اسلام کو جھٹلا رہے ہیں۔ اور اسلام کی انتہائی مخالفت کر رہے ہیں۔ تو ایسا کیوں نہیں ہوتا۔ کہ اللہ کا عذاب آئے۔ اور ہماری سرگرمیوں کو ختم کردے۔ ان کے اس شبہ اور سرکشی کا جواب مرحمت فرمایا ہے۔ کہ تمھاری جلد بازیوں سے کچھ نہیں ہونے کا۔ عذاب و گرفت آلہی کے بہرآئینہ کچھ اصول ہیں۔ اور ان کا پورا ہونا کچھ اوقات پر موقوف ہے۔ اس لیے جب احتساب کی وہ گھڑیاں پوری ہولیں گی۔ جو عذاب آلہی کے لیے ضروری ہیں۔ تب وہ آئے گا۔ پھر ایک منٹ کی تاخیر بھی تو نہیں ہوگی۔

ان اللہ لا یخلف المیعاد (رعد)

اللہ اپنے وعدے کے خلاف نہیں کرتا۔

ولو یواخذ اللہ الناس بظلمہم ما ترک علیہا من دابۃ ولکن یؤخرہم الی اجل مسمی (النحل)

اگر اللہ لوگوں کے ظلموں پر فوراً مواخذہ کرنے لگے تو روئے زمین پر کسی کو بھی بغیر عذاب وگرفت کے نہ چھوڑے لیکن وہ وقت مقررہ تک ڈھیل دیتا ہے۔ پھر جب وہ وقت مقرہ آجاتا ہے تو ایک منٹ کا آگا پیچھا نہیں ہوتا۔

سورہ قٓ میں جاکر یہی کتاب لوح محفوظ یا باقاعدہ رجسٹر ہوگیا ہے۔

وعندنا کتاب حفیظ (ق)

اور ہمارے ہاں اس کا پورا پورا اور محفوظ رجسٹر ہے۔

کیوں کہ اس سے پہلے یہی لوگ احیائے موتیٰ پر یہ شبہ وارد کرتے تھے۔ کہ جب ہم مر کر مٹ مٹا گئے۔ اور مٹی ہمیں کھاگئی۔ تو دوبارہ جی اٹھنا کیسا۔

ءَ اذا متنا وکنا ترابا ذلک رجع بعیدا (ق)

کیا جب ہم مر گئے اور گل سڑ کر مٹی ہوگئے تب بھی جی اٹھیں گے۔ ایسا رجوع۔ تو بعید اور مشکل ہے۔

قرآن نے جواب دیا۔ کہ مرنا تو دنیا کی اصطلاح ہے۔ ہمارے ہاں تمہارے جسم کا ایک ایک جز موجود رہتا ہے۔ اور ہمیں معلوم رہتا ہے۔ کہ تمھارے جسم کے کون کون حصے مٹی کی نذر ہوئے۔ اور کون تحول وتصرف کے باوجود باقی رہے۔

قد علمنا ما تنقص الارض منھم — ہم جانتے ہیں۔ کہ مٹی ان کے جسموں کو کس حد تک کھاتی اور رکم کرتی ہے۔

یہی نہیں ہمارے ہاں اس کا پورا پورا اندراج اور ریکارڈ رہتا ہے۔ وعندنا کتاب حفیظ (ق)

نامہ وخط کے معنوں میں بھی استعمال ہوا ہے۔ چنانچہ سورہ نمل میں ملکہ سبا کے قصہ کے ضمن میں آیا ہے۔

انی القی الی کتاب کریم (نمل) — مجھے (سلیمان کی طرف سے) ایک مقتدر خط موصول ہوا ہے

سورہ مطففین میں ابرار وصلحاء کے متعلق یہ تصریح تھی۔ کہ ان کا نامہ اعمال علیین سے تعلق رکھتا ہے علیین ان معنوں میں چونکہ بالکل نیا استعمال تھا۔ اس لیے اللہ تعالےٰ نے خود ہی سوال اٹھایا۔ کہ۔

وما ادراک ما علیون — علیون کے بارے میں تم کیا جانو کہ وہ کیا ہو سکتا ہے

پھر خود ہی جواب دیا

کتاب مرقوم — وہ کتاب مرقوم سے تعبیر ہے۔

یہاں کتاب کے معنے کتاب مرقوم کے ہوئے

طے شدہ فیصلہ کے معنوں میں کتاب کا استعمال ہوا ہے۔

لولا کتاب من اللہ (انفال) — اگر اللہ کے ہاں پہلے سے یہ طے شدہ نہ ہوتا

قانون الہٰی اور شریعت آلہیہ کے معنوں میں بھی بتقاضائے سیاق آیا ہے۔

واولو الارحام بعضھم اولےٰ ببعض فی کتاب اللہ — اور قانون آلہی میں اعزہ واقربار ایسے ہیں کہ ان میں کا بعض بعض سے زیادہ محترم واولی ہے۔

<u>کلمات کے اطلاق پر سیاق وسباق کا اثر</u> اسی طرح کا ایک لفظ کلمہ بھی ہے۔ سورہ بقرہ میں اس کا استعمال عفو وقبول کے معنوں میں ہوا ہے۔

فتلقی آدم من ربہ کلمات — سو آدم نے اپنے رب سے کچھ کلمات سیکھے۔

یعنی ایسے کلمے جن پر ان کی خطا معاف اور ان کا عذر مقبول ہو سکتا تھا۔ کیوں کہ اس

کے بعد آیت ان الفاظ پر ختم ہوئی ہے۔ جن میں صاف صاف مذکور ہے۔ کہ ان کلمات کے نتیجہ میں۔ حضرت آدم کی لغزش پر خط تنسیخ کھینچا گیا۔

فتاب علیہ انہ ھو التواب الرحیم (البقرۃ) — اس پر اللہ نے ان کی توبہ قبول فرمائی۔ اور وہ فی الحقیقت توبہ قبول کرنے والا۔ اور رحم کرنے والا ہے

سورہ انعام میں: یہی کلمات سنن عذاب ونصرت کے معنوں میں آئے ہیں۔

ولا مبدل لکلمات اللہ — خدا کے کلمات کو کوئی بدلنے والا نہیں۔

دلیل یہی ہے کہ اس سے پہلے جو مضمون بیان ہو رہا تھا۔ وہ یہی تھا۔ کہ انبیاء علیہم السلام کی نصرت اور مکذبین پر عذاب سے متعلق اللہ کے سنن کیا ہیں۔

آنحضرت کی تسکین خاطر۔ اور مسلمانوں کا حوصلہ بڑھانے کے لیے فرمایا جارہا تھا کہ گھبراؤ نہیں۔ نبیوں کو جھٹلانے والے ہمیشہ ہوتے آئے ہیں۔ اور ایسے ایسے کہ جنھوں نے تکذیب کے ساتھ ساتھ ان مردان حق آگاہ کو انتہائی اذیتیں بھی پہنچائیں ۔ لیکن اس پر بھی ان پاکبازوں نے ہمت نہیں ہاری۔ پھر جب ان کے صبر کا امتحان اچھی طرح ہو لیا۔ اور ان کی شرارتیں حد سے گذر چکیں۔ تب اللہ کی نصرت نے انھیں آگھیرا یہی اللہ کا قانون نصرت اور انداز گرفت ہے۔

ولقد کذبت رسل من قبلک فصبروا واوذوا حتی اتاھم نصرنا — آپ سے پہلے بھی بیشتر رسولوں کی تکذیب ہوئی لیکن انھوں نے صبر کیا۔ اور تکلیفیں بھی پہنچائی گئیں یہاں تک کہ ہماری نصرت ان کے پاس آہی گئی

سورہ کہف کے آخری رکوع میں دو گروہوں کا ذکر ہوا ہے۔ ایک وہ جو دنیا کی سرتوں میں پڑکر اللہ کو بھول چکا ہے۔

الذین کانت اعینھم فی غطاء عن ذکری — جن کی آنکھیں میری یاد سے غافل تھیں۔

اس کے لیے اللہ تعالیٰ کی طرف سے جہنم کی پیشکش ہے اور اعمال ہیں کہ سب اکارت

ضل سعیھم فی الحیوۃ الدنیا — ان کی دنیا میں کی ہوئی کوششیں برباد ہوئیں۔

دوسرے وہ جنھوں نے ایمان وعمل کے تقاضوں کو پورا کیا۔ ان کے متعلق ارشاد ہے۔

کانت لهم جنت الفردوس نزلا — ان کی مہمان نوازی۔ تو۔ جنت الفردوس ہی ہو سکتی ہے

اس کے بعد یہ آیت ہے۔

قل لو کان البحر مدادا لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی — کہہ دیجئے۔ کہ اگر میرے رب کے کلمات کی تفسیر کے لیے سارا سمندر روشنائی بن جائے۔ تو بھی تفسیر تمام نہ ہوگی۔ اگرچہ سمندر بنڑ جائے اور خشک ہو جائے

اس رکوع سے ذرا آگے تک دوسری آیات بھی دیکھ جائیے گا۔ تو معلوم ہوگا کہ بہت جگہ اللہ تعالیٰ کی مختلف صفات جمال وجلال کی وضاحت ہو رہی ہے۔ اور اس کے بوقلموں ولاتعداد ظہورات کا تذکرہ کیا جا رہا ہے۔ اس بنا پر یہاں کلمات کا استعمال بڑا ہی جامع ہے یعنی کلمات جلال وجمال، کہ یہی وہ چیز ہے۔ جس کو استیعاب سے بیان کرنا محال ہے اور جس کی پوری پوری تشریح کے لیے فی الواقع سمندروں کا پانی بھی ناکافی ہے۔

الارض کا اطلاق بہشت پر بھی ہوتا ہے | سورہ انبیاء کی اس آیت سے متعلق۔ کہ

ان الارض یرثها عبادی الصالحون — کہ زمین کے وارث میرے صالح بندے ہی ہو سکتے ہیں

آپ نے استدلال وتفسیر کی دو عجیب وغریب صورتیں ملاحظہ فرمائی ہوں گی۔ ایک گروہ نے تو اس سے۔ یہ سمجھا۔ کہ زمین پر حکومت وفرمانروائی کا استحقاق صرف صلحاء کو حاصل ہے۔ اور صلحاء بھی وہ۔ جن کا ایک مخصوص تصور ان کے ذہن میں ہے۔ حالانکہ خلافت راشدہ کو چھوڑ دیجئے۔ اور پھر بتائیے۔ کہ کبھی صلحاء نے حکومت قائم کی۔ تاریخ تو اس بارے میں ہلکے پکارے یہ کہہ رہی ہے۔ کہ حکومت پر قبضہ ہمیشہ ایسے لوگوں کا رہا۔ جو غیر صالح تھے۔ بلکہ فاسق وفاجر تھے۔

یہ صحیح ہے۔ کہ اگر صالح کا وہ محدود اور تنگ نظرانہ مفہوم سامنے نہ ہو۔ اور اس سے مراد وہ گروہ ہو۔ جو کردار وسیرت کے اعتبار سے اسلامی امتیازات کا حامل ہے۔ اور اس کے ساتھ ساتھ اجتماعی وسیاسی تقاضوں سے بھی اس کو بہرۂ وافر حاصل ہے۔ تو ایسے لوگوں کو یقیناً سیاسی خدمت کا زیادہ حق پہنچتا ہے۔ اور ایسے لوگوں کے ہاتھ اگر زمام کار آجائے

تو یہ بہر آئینہ ان لوگوں سے زیادہ بہتر طریق سے اسلام اور نوع انسانی کی خدمت کر سکیں گے جو ان خوبیوں سے محروم ہیں. لیکن یہ کوئی مستقل پیش گوئی یا قانون نہیں ہے. کہ ہمیشہ ایسا ہی ہو گا. کم از کم اس آیت کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے.

دوسرے گروہ نے. صالح. کے تصور میں اتنی توسیع کر لی. کہ جس شخص یا جماعت نے بھی تخت و اورنگ پر قبضہ جما لیا وہ صالح ہو گیا. چاہے وہ فرعون ہی کیوں نہ ہو. اس میں کوئی شبہ نہیں. کہ منصفانہ و عادلانہ حکومت و فرمانروائی کے لیے کچھ تلے قاعدے اور صلاحیتیں ہیں. اسی طرح ظلم و جور اور استبداد و فسطائیت کے بھی کچھ لگے بندھے ڈھب اور ذرائع و وسائل ہیں. لیکن قرآن حکیم کی اس آیت میں ان میں سے کوئی بات بھی مذکور نہیں. اس سے پہلے پورے رکوع پر نظر ڈال جایئے. قرآن نے کہیں بھی ان اجتماعی مسائل سے بحث نہیں فرمائی. جن کا ادنیٰ لگاؤ بھی حکومت یا سیاست سے ہو سکتا ہے. بلکہ اس کے برعکس مضمون یہ چلا آ رہا ہے. کہ عقبیٰ و آخرت میں مکافات عمل کے اعتبار سے کون لوگ اللہ کی رحمتوں کے امیدوار ہیں. اور کون لوگ جہنم کا ایندھن بنیں گے. اس کے بعد ہی اس سے متصل اور ملی ہوئی آیت یہ ہے.

ان فی ھذا لبلاغا لقوم عابدین	اس میں یقیناً عبادت گذار بندوں کیلیے ایک بشارت کا اعلان ہے

اس سے اس سیاق و سباق سے یہ معلوم ہوا کہ الارض سے مراد حکومت و سطوت کی زمین نہیں. بلکہ ارض جنت یا سرزمین جنت ہے.

اس کی تائید اسی مضمون کی ایک دوسری آیت سے ہوتی ہے.

وقالوا الحمد للہ الذی صدقنا وعدہ واورثنا الارض نتبوا من الجنۃ حیث نشاء فنعم اجر العاملین (زمر)	اور وہ کہہ اٹھیں گے. کہ خدا کا ہزار ہزار شکر ہے. کہ اس نے جو وعدہ ہم سے کیا تھا وہ پورا کیا. اور (سرزمین جنت) کا وارث ٹھہرایا کہ جہاں چاہیں رہیں سہیں. سو نیکی کرنے والوں کو کیا ہی اچھا صلہ ملا ہے.

یہاں الارض سے مراد ارض جنت ہی ہے. جیسا کہ نتبوأ من الجنۃ سے ظاہر ہے.

جس حیثیت کا مضمون ہوگا۔ اسی انداز کا سیاق بھی ہونا چاہیے۔

قرآن حکیم کی تفسیر کے سلسلہ میں یہ نکتہ ہمیشہ یاد رکھنے کا ہے۔ کہ جب ہر ہر مضمون کی ایک متعین اہمیت ہوتی ہے۔ اور مصنف یا خطیب خوب جانتا ہے۔ کہ اس کی اس اہمیت کے پیش نظر تقریر یا تحریر میں کہاں گنجایش نکالی جائے۔ اور کس ڈھنگ سے اسے پیش کیا جائے۔ تو یہ کیسے ممکن ہے۔ کہ اللہ تعالےٰ اپنے کلام میں۔ مضامین کی اہمیت کی کوئی پرواہ نہ کریں۔ اور یہ نہ جانیں۔ کہ کیا بات کس مقام پر کہنے کی ہے۔

مدت ہوئی ایک صاحب کے فہم قرآن کا بڑا چرچا تھا۔ اور یہ مشہور تھا۔ کہ فہم قرآن میں ان کا اپنا ایک قابل قدر مدرسہ فکر ہے۔ یہ بزرگ خود تو اکثر باہر رہے ہے۔ ان کے ایک شاگرد رشید کو البتہ یہ توفیق نصیب ہوئی۔ کہ وہ ان کے تفسیری نوٹوں کو شائع کریں۔ ہم نے جب پہلے پہل اس محشی قرآن کو دیکھا۔ تو سخت مایوسی ہوئی۔ کیوں کہ اس میں آیات حیض سے بڑے بڑے سیاسی مسائل کا استنباط کیا گیا تھا۔ انا للہ وانا الیہ راجعون! گویا قرآن ایسی اونچی کتاب۔ جو صرف دینی صحیفہ ہی نہیں۔ اور رشد وہدایت کا ابدی پیغام ہی نہیں بلکہ نفس کتاب کے اعتبار سے بھی اس کو ابدی اور نمایاں حیثیت حاصل ہے۔ ایسی گئی گذری اور خدانخواستہ عاجز ہے۔ کہ اظہار مدعا کے لیے حیض و نفاس کی تعبیرات کے علاوہ اور کوئی تعبیر اسے نہیں ملتی۔

سیاسیات الگ ایک موضوع ہے۔ اسی طرح یہ بات کہ قومیں کب خلافت ارضی کی وارث ہوتی ہیں۔ اور کب ان سے حکومت واقتدار کی زمام چھین لی جاتی ہے۔ علیحدہ اور منفرد مضمون ہے۔ جو مخصوص سیاق اور متعین ترتیب چاہتا ہے۔ چنانچہ قرآن حکیم میں جہاں جہاں ان مسائل کو بیان کیا گیا ہے۔ وہاں ایسے ہی سیاق کو اختیار کیا گیا ہے۔ جو ان کے شایان شان ہوں۔ بہر آئینہ کہنا یہ ہے۔ کہ ایک سیاق اور ترتیب کے ملحوظ نہ رکھنے سے دیکھیے۔ آیت کا مفہوم کیا سے کیا ہوگیا۔

سیاق وسباق کی رعائت نہ رکھنے سے عظیم دینی خسارہ

یہاں تک تو چند ایسی مثالوں کا ذکر تھا۔ جہاں کچھ الفاظ سیاق وسباق کی تبدیلیوں سے اتنا متاثر ہوئے ہیں۔ کہ معروف

متعارف معانی کو چھوڑنا پڑا ہے۔ اور ایسے مطالب کو اختیار کرنا پڑا ہے۔ جو صحت و استواری کے باوجود نادر و عجیب ہیں۔ لیکن کچھ الفاظ ایسے بھی ہیں۔ کہ اگر ان کو سیاق و سباق کی روشنی میں نہ دیکھا جائے۔ تو فکر و عقیدہ کی جانی بوجھی اور مسلمہ قدریں ہی بدل جاتی ہیں۔ یہی نہیں۔ بلکہ فکر و استدلال کی۔ وہ بنیاد ہی تہہ و بالا ہو جاتی ہے۔ جس پر اب تک فقہائے نے مسائل و تفصیلات کی پر شکوہ عمارتیں کھڑی کی ہیں۔ اور جن کی وجہ سے ثقافت اسلامی کا قصر رفیع قائم ہے۔ مثلاً حسب ذیل آیتوں کو اگر سیاق و سباق سے الگ کر لیا جائے۔ اور یہ نہ دیکھا جائے۔ کہ ان کے پس و پیش کیا اصولی مسائل مذکور ہیں۔ اور تبیان و تفصیل کا مشار الیہ کون ہے تو سخت گھپلا پڑے گا۔ آیتیں یہ ہیں۔

(۱) تبیانا لکل شیٔ (نحل)

(۲) وتفصیل کل شیٔ (یوسف)

(۳) وکل شیٔ فصلناہ تفصیلا (بنی اسرائیل)

(۴) ما فرطنا فی الکتاب من شیٔ (الانعام)

بظاہر ان سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن حکیم میں ہر ہر عقیدہ اور ہر ہر مسئلہ کی تفصیل موجود ہے حالانکہ قرآن حکیم کا سرے سے یہ دعوے ہی نہیں۔ یہ تو ایسی کتاب ہے جس میں زندگی کے صرف بنیادی و اساسی مسائل ہی بیان کیے گیے ہیں۔ اور ایسے جچے تلے متن ہی پر اکتفا کیا گیا ہے۔ جو کسی طرح بھی شرح و تفصیل کا سا پھیلاؤ نہیں رکھتا۔ اور اگر بعض جزئیات کا تذکرہ کیا بھی گیا ہے۔ تو اس رنگ میں کہ اس سے کسی نہ کسی اصول کی تائید یا وضاحت ہوتی ہے۔

کفایت قرآن بلا شبہ ایک دینی عقیدہ ہے لیکن اس کے لوگوں نے بڑے ہی غلط معنی سمجھے ہیں۔ یہ صحیح ہے۔ کہ قرآن رشد و ہدایت کے تمام تقاضوں کو پورا کرتا ہے۔ مگر اس کا یہ مطلب کب ہے۔ کہ اس میں کہیں اجمال ہی نہیں ہے۔ یا اس کے گیسوئے معقد شانہ نبوت کی منت پذیری سے بالکل آزاد ہیں۔ اگر کفایت قرآن کے معنی اتنے ہی حرفی مفہوم کے ہیں۔ تو نہ صرف یہ کہ ذخائر سنت سے یکسر محروم رہنا پڑے گا۔ بلکہ اجتہاد کے کواڑ بھی اہل فکر پر بند ہو جائیں گے۔ اور اللہ کی یہ زندہ و جاوید کتاب بالکل

ٹھس ہو کر رہ جائے گی۔ اور اس انداز خیال کا یہ منطقی نتیجہ ہے۔ جس سے کوئی بھی دوچار ہونے کے لیے تیار نہیں۔

اس موقعہ پر ہمیں چونکہ براہ راست اس موضوع پر اظہار خیال نہیں کرنا ہے اور یہ نہیں بتانا ہے۔ کہ سنت کی فی الواقعہ کیا اہمیت ہے۔ اس لیے ہم صرف اس حقیقت کے اظہار پر بس کریں گے۔ کہ ان آیات کے وہ معنی بیان کر دیں۔ جو سیاق وسباق سے متعین ہوتے ہیں۔

پہلے آیت نمبر ایک کو لیجیے۔

قرآن حکیم کا حشر ونشر اور عذاب وثواب آخرت سے متعلقہ مسائل کو ثابت کرنے کا ایک نہایت ہی نفسیاتی انداز یہ ہے۔ کہ وہ اس جھمیلے میں نہیں پڑتا۔ کہ ایک ایک جز کو منطقی دلائل سے ثابت کرے۔ بلکہ اس کے برعکس وہ یہ کرتا ہے۔ کہ ان احوال واہوال کی نہایت کامیابی سے تصویر کھینچ دیتا ہے۔ جو حشر ونشر سے متعلق ہیں۔ اور یہ بتا دیتا ہے کہ اگر انجام یہ ہونے والا ہے۔ اور قیامت کی ان ہولناکیوں سے مڈبھیڑ ہونا ہی ہے۔ تو پھر اس شخص کو جو کفر وشرک کی تاریکیوں میں الجھا ہوا ہے۔ ابھی سے سوچ لینا چاہیے۔ کہ وہ ان آزمائشوں سے کیوں کر عہدہ برا ہو سکے گا۔

اس آیت سے پہلے یہی مضمون بیان ہوا ہے۔ اور اس انداز سے ہوا ہے۔ کہ پورا پورا نقشہ آنکھوں کے سامنے آجاتا ہے۔

ویوم نبعث من کل امۃ شھیدا ثم لا یؤذن للذین کفروا ولا ھم یستعتبون (النحل)	اور جس دن ہم ہر ہر گروہ میں سے ایک ایک گواہ لا کھڑا کریں گے۔ اور پھر منکروں کو کہنے سننے کی اجازت نہیں دی جائے گی۔ اور نہ ان کی تکلیف ہی میں کسی طرح کی کمی ہو سکے گی۔

اس کے بعد یہ بیان فرمایا ہے۔ کہ مشرک جب میدان حشر میں ان لوگوں کو دیکھ پائیں گے۔ جن کی دنیا میں پرستش کرتے تھے۔ اور جن کے متعلق ان کا یہ گمان تھا۔ کہ یہ بلاشبہ الٰہ ہیں۔ تو پکار اٹھیں گے۔ کہ پروردگار!

هٰؤلاء شرکائنا — یہ ہیں ہمارے معبود

اوران کی یہ کیفیت ہوگی. کہ ساری شیخیت بھول جائیں گے.

وضل عنھم ما کانوا یفترون — اور جو جو کچھ وہ اللہ پر جھوٹ باندھتے تھے. آج سب ذہن سے اتر جائے گا.

اس کے بعد یہ مذکور ہے.

ونزلنا علیك الكتاب تبیانا لكل شئی وھدی ورحمۃ وبشری للمسلمین

یعنی اس کتاب میں اس زندگی کی تمام ضروری تفصیلات مذکور ہیں. جو عقبیٰ میں پیش آنے والی ہیں اور یا پھر لکل شئی سے مراد یہ ہوسکتا ہے. کہ ہم نے قرآن میں فہم وتذکیر کا ہر ہر ڈھب استعمال کیا ہے. جو موثر ہوسکتا ہے. اور جس سے یہ اندازہ ہوسکتا ہے. کہ عقبیٰ کا نقشہ کس ڈھب کا ہوگا. کفار ومشرکین سے کیا برتاؤ کیا جائے گا. اور مسلمانوں کے لیے کن مسرتوں کا اہتمام ہوگا.

آیت نمبر۲ میں جو مضامین اس سے پہلے بیان ہوئے ہیں. وہ یہ ہیں. کہ انبیاء کا کام ایمان کو بجبر دلوں تک اتارنا نہیں. بلکہ صرف اللہ کے دین کو پہنچانا ہے. اس لیے باوجود سعی وتبلیغ اور خواہش وآرزو کے ہوسکتا ہے. کہ مخاطبین کا تمرد قبول ہدایت میں آڑے آئے.

وما اکثر الناس ولو حرصت بمؤمنین — آپ ہزار چاہیں. ان میں کے اکثر بہر آئینہ ایمان نہیں لانے کے.

اس کے بعد اس حقیقت کی وضاحت فرمائی ہے. کہ مخالفین یہ نہ سمجھیں. کہ ان کے انکار وکفر پر کوئی نوٹس نہیں لیا جائے گا. اللہ کا قانون یہ ہے. کہ اگر اتمام حجت کے بعد بھی ان کی گردنیں حق کے سامنے نہیں جھکیں گی. تو عذاب کا آنا بعید نہیں.

افامنوا ان تاتیھم غاشیۃ من عذاب اللہ او تاتیھم الساعۃ بغتۃ وھم لا یشعرون — کیا یہ اس امر سے مامون ہوگئے ہیں کہ ایک چھا جانیوالے عذاب کی صورت نمودار ہو. اور ان کو گھیرلے. یا قیامت ہی اچانک آجائے. اور ان کو احساس تک نہ ہو.

پھر اس اصول کا تمام قوموں پر اطلاق فرمایا۔ اور کہا کہ گذشتہ قومیں۔ اسی پاداش میں حرف غلط کی طرح صفحہ ہستی سے مٹ گئیں۔ کہ انہوں نے اللہ کی دعوت کو ٹھکرایا گویا قوموں کے عروج و زوال میں عقیدہ و ایمان کی کار فرمائیوں کو بڑا دخل ہے۔

افلم یسیروا فی الارض فینظروا کیف
کان عاقبۃ الذین من قبلھم

کیا ان لوگوں نے زمین میں گھوم پھر کر نہیں دیکھا کہ نافرمانی کے سبب ان سے پہلوں کا کیا حشر ہوا۔

آخر میں انہیں حقائق سے متعلق جو قوموں کی زندگی اور موت سے متعلق ہیں یہ فرمایا ہے۔ کہ:-

لقد کان فی قصصھم عبرۃ لاولی
الالباب ما کان حدیثا یفتری
ولکن تصدیق الذی بین یدیہ
وتفصیل کل شیٔ وھدی و
رحمۃ لقوم یومنون

ان کے حالات میں عقل مندوں کے لیے سامان صد عبرت ہیں۔ یہ قرآن کوئی گھڑنت نہیں بلکہ ایسی کتاب ہے۔ جو پہلی سچائیوں کو تصدیق کرتی ہے اور ہر شے کی تفصیل بیان کرتی ہے اور مومنوں کے لیے ہدایت و رحمت ہے۔

گویا تفصیل مسائل یا فروغ کا بیان کرنا مقصود نہیں۔ بلکہ بتانا یہ مطلوب ہے کہ بڑی بڑی قومیں جن کی سطوت کے قصے اب تک تاریخ کے اوراق میں ثبت ہیں۔ دنیا سے مٹیں تو کیوں کر؟

آیت نمبر ۳ کا سیاق بالکل واضح ہے۔ اس پر سرسری نظر ڈال لینے سے معلوم ہو جائے گا۔ کہ اس سے مراد کیا ہے۔

وجعلنا اللیل والنھار ایتین
فمحونا ایۃ اللیل وجعلنا
ایۃ النھار مبصرۃ لتبتغوا
فضلا من ربکم ولتعلموا عدد
السنین والحساب وکل شیٔ
فصلناہ تفصیلا

اور ہم نے رات اور دن کو دو مستقل نشانیاں ٹھہرایا چنانچہ ہم نے رات کی نشانی کو تو مٹایا۔ اور اس کی جگہ دن کی چمکتی ہوئی نشانی پیدا کی۔ تاکہ اس کی روشنی میں تم اپنے رب کا فضل تلاش کر سکو اور تاکہ رات دن کے ادل بدل سے (ماہ و) سال کا اندازہ کر سکو اور حساب معلوم کرو اور ہم نے ہر شے کو کھول کھول کر بیان کیا ہے۔

غرض یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے دلائل کو اس طرح کھول کھول کر بیان کیا ہے۔ اور اس بارے میں اتنی جامعیت و تنوع سے کام لیا ہے۔ کہ ہر ذوق کے آدمی پر حق کی حجت تمام ہو جاتی ہے۔ اور کسی شخص کے لیے بھی۔ انکار کا موقع نہیں رہتا۔ لہذا یہاں تفصیل سے مراد تفصیل دلائل ہوا۔ تفصیل مسائل نہیں۔

آیت نمبر ۴ کا مضمون بھی قریب قریب وہی ہے۔ جو آیت نمبر ۳ میں مذکور ہوا۔ کہ آنحضرت کی دلی خواہش تھی۔ کہ کسی طرح مکہ والوں کو قبول اسلام کی سعادت حاصل ہو جائے۔ اور یہ کارواں در کارواں اللہ کے دین میں داخل ہوں۔ مگر ان کی محرومی و بدبختی کا یہ حال تھا کہ جتنا ان کو سمجھایا جاتا۔ اتنا ہی یہ اسلام سے اور بدکتے۔ اور دور ہوتے۔ اس پر آنحضرت طبعاً آزردہ خاطر ہوتے۔ آپ کی تسکین قلب اور دلجوئی کے لیے اللہ تعالےٰ نے فرمایا کہ ہدایت کے بارے میں لوگوں کا ہمیشہ سے یہی معاملہ رہا ہے۔ کہ عتاب آلہی نے جس نسبت سے۔ ان پر اپنا پر توڑ ڈالا۔ اور فیضان ربوبیت سے ان کو نوازا۔ اسی نسبت سے ان کی تکذیب بڑھی۔ اور سرکشی میں اضافہ ہوا۔

ولقد کذبت رسل من قبلک فصبروا علی ما کذبوا (انعام) — اور آپ سے پہلے بھی انبیاء کو جھٹلایا گیا۔ لیکن انھوں نے اس تکذیب پر صبر کیا۔

اس کے بعد اس حقیقت کی پردہ کشائی فرمائی ہے۔ کہ ہدایت پذیری اللہ کا اتنا بڑا انعام ہے۔ کہ اس کے بغیر زندگی کا مفہوم ہی متحقق نہیں ہو پاتا۔ اور اس معاملہ میں انسان اور حیوان میں بھی کوئی فرق نہیں۔ بلکہ ایک طرح سے دونوں یکساں مجبور ہیں۔ کہ قوانین فطرت کی اطاعت کریں۔

وما من دابۃ فی الارض ولا طائر یطیر بجناحیہ الا امم امثالکم (انعام) — اور زمین پر چلنے اور رینگنے والے جو جانور ہیں یا دو پروں کے سہارے اڑنے والے جو پرندے ہیں وہ بھی تمہاری ہی طرح۔ ہدایت فطرت سے بہرہ مند ہونے والی جماعتیں ہیں

پھر جس طرح زندگی و موت کے قانون کا اطلاق ان پر بھی بدیں وجہ ہو سکتا ہے۔ کہ ان سے کبھی کبھی جبلی و طبعی قوانین کی مخالفت ہو جائے۔ اسی طرح اگر یہ انسانی گروہ اللہ کے

بتائے ہوئے راستے پر نہیں چلیں گے۔ تو ان کا مٹ جانا۔ اور جوابدہی کے لیے اللہ کے ہاں پیش ہونا بھی لامحالہ ضروری ٹھہرے گا۔ اور یہ ایسی بات ہے۔ جو اس کی کتاب مکافات میں پہلے سے بلا کم و کاست موجود ہے

مافرطنا فی الکتاب من شیٔ ثم الی ربھم یحشرون (انعام)	جزاء و سزا کی ان تفصیلات کو اپنی کتاب میں بیان کرنے میں ہم نے کوئی کسر نہیں رکھی پھر یہ حقیقت بھی ہے۔ کہ ان کو اپنے رب کے ہاں پیش ہونا ہے۔

اس مختصر تحقیق سے اندازہ ہو جاتا ہے۔ کہ فہم قرآن اور استدلال و استنباط مسائل میں سیاق و سباق کی تعیین کتنی ضروری ہے۔ اور اس کی رعایت نہ رکھنے سے آیات کے مفہوم میں کس درجہ غلط فہمیوں کے ابھرنے کا اندیشہ ہے۔

شان نزول | جس طرح سیاق و سباق سے معانی کی تعیین اور وضاحت ہوتی ہے اسی طرح شان نزول سے بھی بعض اوقات معنی کی تعیین میں مدد ملتی ہے۔ شان نزول سے مراد آیتوں کی وہ تاریخی پچھواڑ ہے۔ جس سے یہ اندازہ ہوتا ہے۔ کہ قرآن حکیم میں یہ حکم کب اور کن حالات میں نازل ہوا۔ تاریخی پچھواڑ فہم کلام میں کس درجہ مؤثر ہو سکتی ہے۔ اس کا اندازہ اس سے کیجیے کہ اگر پہلے سے یہ نہ معلوم ہو۔ کہ ابولہب اور اس کی بیوی کی حیثیت قبائل عرب میں کیا تھی۔ وہ خود کتنا متمول اور بارسوخ انسان تھا۔ اور مال و دولت کی فراوانیوں نے اس میں کس درجہ مذموم ارستقراطیت پیدا کر دی تھی۔ اور اس کے حد سے بڑھے ہوئے کبر و غرور نے۔ اسلام کے شیوع اور پھیلاؤ میں کیا رکاوٹیں ڈال رکھی تھیں۔ اور اس کی بیوی اس کے ان کاموں میں کتنی شریک تھی۔ اور اس کی نفسیات امارت کی تسکین کے لیے کس درجہ تلخ پیرایہ بیان اور کس توہین آمیز خطاب کی ضرورت تھی تو فرمایئے۔ کہ سورہ تبت کی اہمیت کا کوئی اچھا نقش دل پر بیٹھ سکتا ہے؟ بلکہ اگر اس پچھواڑ سے الگ ہو کر۔ اور ان تفصیلات سے علیحدہ ہو کر اس سورت کی تلاوت کی جائے گی تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہو گا۔ کہ قرآن حکیم کی یہ سورت ایک طرح کا تبرا ہو کر رہ جائے گی۔

قرآن حکیم سے متعلق اگر عقیدہ یہ ہوتا۔ کہ یہ ایسی کتاب ہے جس میں صرف مسائل ہیں۔

یا اوامر و نواہی کی ایک تجریدی فہرست ہے. جس کا عمل سے کوئی تعلق نہیں. یا کچھ اخلاقی باتیں ہیں. جن سے کسی قوم کی تاریخ متاثر نہیں ہوتی. تب یقیناً اس کے شان نزول کی کوئی اہمیت نہ ہوتی. لیکن اگر واقعہ یہ ہے. کہ یہ ایسی کتاب ہے. جس میں زندگی کی ہمہ پہلو ہدایت ہے اور اس نے ایک قوم اور ایک معاشرہ کی کایا پلٹ کی ہے۔ اور تیئیس سال کی لمبی مدت میں تاریخی مناسبتوں اور حالات و ظروف کے تقاضوں کے مطابق یہ نازل ہوئی ہے. اور اس میں ان کے عقاید، تصورات اور رمز عومات سے تعرض کیا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ صحیح کیا ہے. اور غلط کیا ہے. تو اس صورت میں یہ ضروری ہو جاتا ہے. کہ ان مناسبتوں کا کھوج لگایا جائے. اور معلوم کیا جائے. کہ کون کون آیات کن کن حالات میں اتریں وضاحت کے لیے صرف دو ہی آیتیں کافی ہوں گی.

مناسک حج کے سلسلہ میں فرمایا.

ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البیت او اعتمر فلا جناح علیه ان یطوف بهما (البقرة)	صفا اور مروہ بلاشبہ اللہ کے شعائر میں سے ہیں سو جو شخص حج یا عمرہ کرنا چاہے. تو اس میں کوئی حرج نہیں. کہ وہ ان دونوں کے درمیان پھیرے کرے.

آیت کے الفاظ فلا جناح علیه (اس میں کوئی حرج نہیں) سے بظاہر معلوم ہوتا ہے. کہ قرآن حکیم یہ کہنا چاہتا ہے. کہ صفا و مروہ کے درمیان سعی نہ تو رکن ہے نہ واجب ہے. اور نہ استحباب ہی ہے. بلکہ صرف امر مباح ہے. اگر کوئی مسلمان حج و عمرہ میں سعی کر لیتا ہے. تو اس پر کوئی مواخذہ نہیں. اور نہیں کرتا. تب جائز ہے. نفس حج میں اس سے کوئی خلل واقع نہیں ہوتا. حالانکہ ایسا نہیں. سعی حج کا رکن ہے جیسا کہ حدیث میں آیا ہے.

فان الله كتب عليكم السعى	خدا نے تم پر سعی کو فرض ٹھہرایا ہے

یا جیسے صحیحین میں ہے.

قد سن رسول الله صلى الله عليه وسلم	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طواف فرمایا ہے

الطواف بھما فلیس لاحد ان یدع — سو کوئی شخص اس کو نہ چھوڑے
الطواف بھما

خود تعامل بھی یہی ہے۔ کہ کوئی مسلمان اسے بلا عذر چھوڑتا نہیں۔

شان نزول کی احادیث سے عدم حرج کی گتھی سلجھتی ہے۔ کہ جاہلیت میں چونکہ صفا و مروہ پر دو بت اساف و نائلہ نصب تھے۔ اس لیے صحابہ کا خیال تھا۔ کہ ان کا طواف کرنے میں کہیں شائبہ شرک نہ ہو۔ حضرت انس کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ اسی وجہ سے مسلمان ان کا طواف چھوڑ بیٹھے تھے۔ قرآن حکیم نے ان کی اس غلط فہمی کو دور کیا۔ اور فرمایا۔ کہ اس میں کوئی حرج نہیں۔ یعنی غرض یہ بتانا ہے کہ یہ وہم غلط ہے۔ کہ جاہلیت میں چونکہ صفا و مروہ پر بت گڑے تھے۔ اس لیے حج میں ان کے درمیان پھیرے نہیں ہونا چاہئیں۔ وجوب و رکنیت کی نفی قطعی مقصود نہیں۔

حرمت شراب سے متعلق قرآن حکیم میں یہ آخری آیت ہے۔ جو نازل ہوئی۔

یاایھا الذین امنوا انما الخمر و المیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوہ لعلکم تفلحون انما یرید الشیطن ان یوقع بینکم العداوۃ والبغضاء فی الخمر والمیسر ویصدکم عن ذکر اللہ وعن الصلوۃ فھل انتم منتھون (المائدۃ)	اے مسلمانو۔ شراب۔ جوا۔ تھان اور پانسے کے تیر۔ ناپاک چیزیں ہیں۔ ان سے پرہیز کرو تاکہ تمھیں کامیابی میسر ہو شیطان چاہتا ہے۔ کہ شراب و جوے سے تم میں عداوت و بغض پھیلائے اور تمھیں اللہ کے ذکر اور نماز سے روکے۔ تو کیا تم باز آتے ہو۔

حضرت انس کا کہنا ہے۔ کہ ایک دن محفل شراب جمی تھی۔ ابو طلحہ۔ ابو عبیدہ۔ معاذ بن جبل۔ اور ابو دجانہ پینے والوں میں تھے۔ میرے سپرد ساقی گری کی خدمت تھی۔ میں جام پر جام دے رہا تھا۔ اور یہ بلانوش پی رہے تھے۔ اتنے جام لنڈھائے گیے۔ کہ سر فرط نشہ سے جھوم گیے۔ ایسے میں ایک پکارنے والے نے آکر کہا۔ کہ صاحبو! شراب حرام ہو گئی ہے

سننا تھا. کہ ایک دم صراحیاں توڑدی گئیں. اور شراب زمین پر بہادی گئی. بعض نے وضو کیا. اور بعض نہائے. تب اس لائق ہوئے. کہ مسجد میں جائیں. وہاں جاکر معلوم ہوا. کہ مذکورہ بالا آیتیں نازل ہوئی ہیں.

ان آیتوں میں شراب کی حرمت کے اخلاقی اسباب بیان فرمائے ہیں. کہ اس سے شیطانی رجحانات کو تقویت پہنچتی ہے. اور اللہ سے جو بندے کا تعلق ہے. وہ سست پڑجاتا ہے. اس کے بعد ایک آیت چھوڑکر دوسری آیت پھر شراب ہی سے متعلق ہے.

لیس علی الذین امنوا وعملوا	ان لوگوں پر کھاپی لینے میں اس گناہ کی ذمہ داری
الصالحات جناح فیما طعموا	نہیں ہے. جو ایمان لائے. اور انھوں نے نیک کام
اذا ما اتقوا وامنوا وعملوا	بھی کیے. جب کہ وہ پرہیزگار رہے. اور ایمان لائے
الصالحات ثم اتقوا وامنوا	اور نیک کام کیے. پھر تقوی کو نبھاہا. اور ایمان
ثم اتقوا واحسنوا واللہ یحب	لائے. پھر متقی رہے. اور احسان کا برتاؤ کیا. اور اللہ
المحسنین (المائدۃ)	محسنین کو پسند کرتا ہے.

اس سے معلوم ہوتا ہے. کہ اگر کوئی شخص شراب پی لے. مگر اس کے ساتھ ساتھ ایمان و عمل کے تقاضوں کو بھی پورا کرتا رہے. تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں. گناہ ان لوگوں پر ہے جو شراب پی کر. حدود اللہ اور حدود العباد کا خیال نہیں رکھتے. پہلی آیت جس میں حرمت شراب کے اسباب کی نشان دہی کی گئی ہے. اس کو اگر اس کے ساتھ ملاکر پڑھیے گا. تو معلوم ہوگا. کہ یہ شبہ حقیقی ہے. کیوں کہ جہاں اس میں یہ بتایا گیا ہے. کہ شراب سے شیطان کا داؤ چل جاتا ہے. اور ذکر اللہ سے غفلت ہوجاتی ہے. وہاں اس آیت میں گویا اس نقطہ اعتدال کی طرف اشارہ کیا گیا ہے. کہ اگر تقویٰ و عمل صالح سے تجاوز نہ ہو. تو شراب پی لینے میں کوئی حرج نہیں.

ممکن ہے اس پر آپ یہ اعتراض کریں. کہ یہ استدلال بہر آئینہ غلط ہے. کیوں کہ فیما طعموا ماضی کا صیغہ ہے. اس لیے یہ آیت ان لوگوں سے متعلق ہو گی. جو اس

سے پہلے۔ یا حرمت شراب سے قبل جنھوں نے شراب پی۔ اور پھر تائب ہو گئے۔ اور ایمان لے آئے۔ اس صورت میں ان کا یہ گناہ محسوب نہ ہو گا۔

یقیناً آیت کا یہی مفہوم ہے۔ لیکن یہ کہنا صحیح نہیں۔ کہ یہ شبہ اس سے نہیں ابھرتا۔ کیوں کہ قرآن مجید میں متعدد مقامات پر ماضی کا صیغہ صرف اظہار فعلیت کے لیے آیا ہے جس میں زمانہ سے کوئی بحث نہیں ہوتی۔ اس لیے عین ممکن ہے۔ کہ یہاں بھی طعموا اظہار فعلیت ہی کے لیے ہو۔ ماضی کے معنوں میں نہ ہو۔

مزید براں اس شبہ کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے۔ کہ حضرت عمر رض کے زمانہ میں ایک رندِ آشام نے شراب خوری کے جواز میں بعینہٖ یہی آیت پیش کی۔ اور اس سے اسی ڈھب کا استدلال کیا۔ حضرت عمر رض نے اس پر اسے ڈانٹا۔ اور اس کی شان نزول کی طرف توجہ دلائی۔ اس سے ثابت ہوا۔ کہ ماضی کی تعیین شان نزول سے ہوئی۔ ورنہ یہ شبہ اپنی جگہ قائم تھا۔

بات یہ تھی۔ کہ اسلام سے پہلے۔ عرب شراب کے رسیا تھے۔ اس لیے قبول اسلام کے بعد۔ جب حرمت کی آیات نازل ہوئیں۔ اور ان میں اس کی مذمت کی گئی۔ تو ان کے دل میں بجا طور پر یہ شک پیدا ہوا۔ جس کا انھوں نے اظہار بھی کیا۔ کہ اس سے پہلے جو ہم نوں شراب پی ہے۔ اس کی پاداش میں کہیں پکڑے نہ جائیں۔ اس آیت نے ان کو بتا دیا کہ اسلام لے آنے اور پاکیزہ زندگی بسر کرنے کے بعد پچھلے سب گناہ ساقط ہو جاتے ہیں اس لیے گھبرانے کی ضرورت نہیں۔

شان نزول کی افادیت کی شرطیں شان نزول سے متعلق یہ یاد رہنا چاہیے۔ کہ اس کی افادیت کے لیے دو شرطیں ہیں۔ ایک یہ کہ وہ آیت جس کی شان نزول ہمیں معلوم کرنا ہے۔ وہ خود تشریح طلب ہو۔ یعنی اس میں فی الواقعہ اجمال و غموض کی ایسی پیچیدگی ہو۔ جو سیاق وسباق سے حل نہ ہوتی ہو۔ دوسری یہ کہ اس باب میں صرف صحیح احادیث پر بھروسہ کیا جائے کیوں کہ قرآن حکیم کی اکثر آیات ایسی ہیں۔ جو قطعی شان نزول کی محتاج نہیں۔ بلکہ ان کے اندر کی منطق ایسی واضح اور روشن ہوتی ہے۔ کہ تفسیر کے لیے سیاق وسباق کی منت کشی

کی بھی ضرورت نہیں پڑتی جس طرح صاف وشفاف آئینہ کو میلے جھاڑن سے پونچھیے گا تو اس پر لامحالہ اور داغ پڑیں گے۔ اسی طرح پہلے سے واضح و روشن معانی کو ضعیف اور موضوع روایات شان نزول کی روشنی میں دیکھیے گا۔ تو اور الجھنیں پیدا ہوں گی۔ صحیح احادیث کی قید اس لیے لگائی گئی ہے۔ کہ شان نزول سے متعلق ایک انبار احادیث و روایات کا ایسا بھی ہے۔ جو یکسر ناقابل اعتناء ہے۔ اور اس سے نہ صرف یہ کہ معانی کی تعیین میں کوئی معتدبہ مدد نہیں ملتی۔ بلکہ الٹا معنی اور الجھ جاتا ہے۔

قرآن حکیم پر غور و فکر کا دراصل مامون و محفوظ طریق یہ ہے۔ کہ پہلے آیات پر براہ راست ایک نظر ڈالی جائے۔ اور یہ دیکھا جائے۔ کہ آیا ان سے کسی مطلب و معنی کا استنباط ہوتا ہے یا نہیں۔ یا کوئی صاف صاف بات بغیر الجھاؤ کے خود بخود ذہن و قلب کا جزء بنتی ہے یا نہیں۔ اگر اس طرح کامیابی ہو جاتی ہے۔ تو فبہا۔ ورنہ سیاق و سباق کی طرف رجوع کیا جائے۔ اور دیکھا جائے۔ کہ اب پیش آیند اشکال کی نوعیت کیا ہے۔ کیا اس سے اس کا ازالہ ہو پاتا ہے۔ یا اشکال بدستور موجود رہتا ہے۔ پھر اس سے بھی اگر کام نہ چلے۔ اور معنی کی چول ٹھیک بیٹھتی نظر نہ آئے۔ تب شان نزول سے استمداد کی جائے اس طریق کو ملحوظ رکھنے سے تفسیر بالرای کا مفسدہ بھی نہیں ابھرتا۔ اور قرآنی مطالب بھی نکھر کر سامنے آجاتے ہیں۔

فواصل وخواتیم آیات | مویدات فہم قرآن میں سے ایک فواصل و خواتیم آیات بھی ہیں۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ ان الفاظ کا مقصد اس سے زیادہ اور کچھ نہیں۔ کہ قرآن حکیم کے ہر ہر سلسلہ آیات میں جو ایک طرح کا ترنم اور موسیقی ہے۔ ان الفاظ سے ان کو قائم رکھا جائے۔ یہ عجیب بات ہے۔ کہ قرآن اگرچہ شعر نہیں۔

وما علمناه الشعر وما ينبغي له — اور ہم نے اس کو شعر و اختلاق کی تعلیم ہی نہیں دی

ان هو الا ذكر وقران مبين — اور نہ یہ شعر و شاعری اور خیال آرائی اسے زیب ہی

(الشعراء) — دیتی ہے وہ تو سراسر نصیحت اور واضح و مبین قرآن ہے

لیکن اس میں وہ تمام خصوصیات موجود ہیں جن سے شعر، شعر کہلاتا ہے۔ وہی مضامین

کی گہرائی اور وقت معنی ہے۔ وہی الفاظ کا انتخاب ہے۔ اور موزونیت کے ساتھ ان کا استعمال ہے۔ اور اگرچہ بحر کی اس میں کوئی قید نہیں۔ پھر بھی ہر ہر سورت۔ یا چند آیات کے لیے ایک خاص صوت کا سانچہ مہیا فرمایا ہے۔ جس میں ایک مضمون سے متعلق آیات ڈھلتی چلی گئی ہیں۔ اور جن الفاظ پر اس سلسلہ آیات کو ختم کیا ہے۔ وہ تو اس درجہ اس صوت اور ترنم سے مناسبت رکھتے ہیں۔ کہ بعض حضرات نے ازراہ سہل انگاری اگر یہ سمجھ لیا ہے کہ ان کی غرض ہی آیات سالفہ کی موسیقیت ظاہر کرنا۔ اور یہ بتانا ہے کہ یہ آیات کن مخصوص صوتی فضا سے متعلق ہیں۔ تو وہ قطعی معذور ہیں۔ کیوں کہ ان کا ایک مقصد بلاشبہ یہ بھی ہوسکتا ہے۔

خود قرآن حکیم نے اس نظم اور آواز کی مناسبتوں کو کس حد تک اپنے اسلوب بیان میں مرعی رکھا ہے۔ اور محض ان کی وجہ سے کن کن عام نحوی قواعد کو توڑا ہے۔ یہ ایک دلچسپ اور علمی بحث ہے۔ افسوس ہے کہ موضوع کی تنگ دامانی اس کی متحمل نہیں۔ ورنہ ہم اس کی تفصیلات عرض کرتے۔ بایں ہمہ ان الفاظ کو صرف موسیقی و ترنم کا اظہار سمجھنا صحیح نہیں۔ ان میں ایسی لطیف رعائتیں بھی پنہاں ہیں۔ جن سے استنباط و استدلال کو بڑی ہی مدد ملتی ہے۔ اور بسا اوقات تو ایسا محسوس ہوتا ہے۔ کہ جو بات پوری آیت کے پھیلاؤ میں نہیں آسکی۔ وہ ان دو لفظوں میں سمٹ آئی ہے۔ یا پوری آیت میں جو اجمال رہ گیا ہے۔ ان سے اس کا ازالہ ہو گیا ہے۔ غور و فکر اور استقصا سے ہمیں ان کے جن مقاصد پنہاں کا پتہ چلا ہے۔ وہ تین ہیں (۱) تعلیل (۲) توضیح۔ (۳) تلخیص :

بحث قدرے طویل ہو جائے گی۔ مگر اس کی ضروری اور مختصر تشریح۔ اور متعلقہ امثلہ کا نظر سے گذر جانا۔ ازبس مفید رہے گا۔ کہنا بہر آئینہ یہ ہے۔ کہ قرآن پر فقہی نقطہ نظر سے غور کرتے وقت یہ خیال رہے۔ کہ اس میں سرسری مطالعہ سے کام نہیں چلے گا۔ اجتہاد و استنباط کی ذمہ داریاں بڑی ہی کاوش اور محنت چاہتی ہیں۔ اس سلسلہ میں جہاں سیاق و سباق کا لحاظ رکھنا پڑتا ہے۔ اور شان

نزول کا کھوج لگانا پڑتا ہے۔ وہاں یہ بھی دیکھنا پڑتا ہے۔ کہ فواصل و خواتیم آیات کن نکات پر مشتمل اور کن لطائف پر دلالت کناں ہیں۔ اور ان سے کس حد تک مطلوبہ استدلال کے لیے مدد مل سکتی ہے۔

تعلیل کی مثالیں: تعلیل سے مراد یہ ہے۔ کہ آیت میں جس حکم کی وضاحت کی جائے۔ ان الفاظ سے اس کی علت کی طرف اشارہ کر دیا جائے۔ اس کی کئی مثالیں ہیں۔ سر دست ان آیات پر غور کیجئے۔ جن میں سود کی حرمت پر زور دیا گیا ہے۔

یمحق اللہ الربوا ویربی الصدقات و اللہ لا یحب کل کفار اثیم (بقرۃ)

اللہ سود کو گھٹاتا۔ اور صدقات کو بڑھاتا۔ اور برکت پیدا کرتا ہے۔ اور اللہ ہر کفار اثیم کو پسند نہیں کرتا۔

اس میں "کفار و اثیم" کے دو لفظ غور طلب ہیں۔ کفر کے معنی لغۃً چھپانے کے ہیں اور اصطلاحاً منکر اسلام کو اس لیے کافر کہا جاتا ہے۔ کہ وہ اسلامی حقیقتوں اور سچائیوں کو اور انکار و شک اور جھوٹ کو ظاہر کرتا اور پھیلاتا ہے۔ اس جگہ سود خوار کو "کفار" اس مناسبت سے کہا گیا ہے۔ کہ یہ بھی لوگوں کے فطری حقوق کو گویا چھپاتا اور سرمائے کے بل بوتے پر نظر انداز کرتا ہے۔ لہذا حرمت سود کی ایک وجہ کتمان حقوق ہوئی:

اثم کا اطلاق دراصل۔ ابطاء و تاخیر پر ہوتا ہے عربی میں ناقۃ اثمۃ اس اونٹنی کو کہتے ہیں۔ جو سست رفتار ہو۔ اور اندازہ سے زیادہ وقت چلنے میں صرف کرے۔ ابن خالویہ نے اسی سے ملتے جلتے دوسرے معنے کی طرف اشارہ کیا ہے ان کا کہنا ہے۔ کہ "آثمات" کا اطلاق ان اونٹنیوں پر ہوتا ہے۔ جن کے متعلق یہ خیال ہو۔ کہ دوپہر کی چلچلاتی دھوپ میں۔ یہ سفر کو تیز رفتاری سے جاری رکھ سکیں گی لیکن وہ ایسا نہ کر سکیں۔ گویا اثم کے معنی توقع اور اندازہ کی خلاف ورزی کرنے کے بھی ہیں۔ اس مناسبت سے سود خوار کو اثیم کہنے کے معنی یہ ٹھہرے۔ کہ اس کا تعلق ایسے گروہ سے ہے۔ کہ ان کے ہوتے ہوئے خیر و نیکی کے انسانی منصوبوں کی تکمیل ناممکن ہے۔ یہ حرمت سود کی دوسری وجہ قرار پائی۔ آگے چل کر آیات سود کو

ان پر حکمت الفاظ پر ختم کیا ہے

لا تظلمون ولا تظلمون نہ تو تم ظلم کرو۔ اور نہ مظلوم ہی بنو۔

یعنی سود کے رواج سے خواہ مخواہ معاشرہ دو حصوں میں بٹ جاتا ہے۔ ایک وہ جو ظالم ہیں۔ اور ہر قیمت پر استحصال کو جاری رکھنا چاہتے ہیں۔ دوسرے جو مظلوم ہیں۔ اور اپنی احتیاجوں کے سبب اس حد تک مجبور ہیں کہ ان کی نہ ختم ہونے والی۔ خواہشات کا شکار ہوتے رہیں۔ اسلام یہ چاہتا ہے۔ کہ نہ تو ظلم کی حمایت کرے اور نہ ایسے نظام اقتصادیات کی طرح ڈالے۔ جس سے مظلومیت بڑھے۔ بلکہ وہ اس کے برعکس یہ چاہتا ہے۔ کہ اقتصادی قدروں کو بھی اخلاقی و روحانی سانچوں میں ڈھال دے۔ اور معاشرہ کی اس ڈھب سے تنظیم کرے۔ کہ ظالم و مظلوم کی یہ تقسیم ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ختم ہو جائے۔ اور لوگ باہمی تعاون کے لیے ایسی بنیادوں کا سراغ لگائیں۔ جو کہ زیادہ تر انسانیت اور روحانیت پر مبنی ہوں۔ اس طرح حرمت سود کی یہ تیسری علت ہوگی۔

<u>توضیح کی مثال</u> توضیح سے یہ مقصود ہے کہ آیت میں کہیں اجمال رہ گیا ہے۔ یا دو پہلوؤں میں سے ایک ہی پہلو بیان ہوا ہے۔ دوسرا چھوٹ گیا ہے۔ تو خواتیم سے اس کی طرف اشارہ کر دیا جائے۔ اس کی متعدد مثالیں ہیں۔

آیت وصیت میں یہ اصول ٹھہرایا۔ کہ موصی جن الفاظ میں وصیت نامہ لکھوائے اسے جوں کا توں رکھو۔ اور کسی قسم کا رد و بدل اس میں نہ کرو۔

فمن بدلہ بعد ما سمعہ فانما اثمہ علی الذین یبدلونہ (بقرۃ) سو جو شخص اس کو سننے کے بعد بدل دے گا تو اس کا گناہ اسی بدل دینے والے پر ہوگا۔

اس کے بعد صرف اس صورت میں تغیر و تبدل کی اجازت دی۔ جب کہ موصی سے کسی وارث کی حق تلفی کا اندیشہ ہو۔

فمن خاف من موص جنفا او اثما فاصلح بینہم فلا سو جو کوئی موصی کی طرف سے۔ کسی زیادتی و حق تلفی سے خائف ہو کر۔ وارثوں میں صلح وصفائی

اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم (بقرہ ۵) — کرادے۔ تو اس پر کچھ گناہ نہیں اور خدا بخشنے والا رحم کرنے والا ہے۔

لیکن اس میں ابھی اجمال کا یہ پہلو رہ جاتا ہے۔ کہ بعض حالات میں وصیت کا بدلنا نہ صرف جائز ہوتا ہے۔ بلکہ ضروری ٹھہرتا ہے۔ اور فلا اثم علیہ سے صرف جواز ہی پر روشنی پڑتی ہے۔ غفور رحیم کہہ کر گویا اس اجمال کا ازالہ کر دیا۔ اور بتا دیا۔ کہ اگر کوئی ایسی ناجائز وصیت بدل کر محروموں کو حق دلاتا ہے۔ تو اس کے معاوضہ میں اس کو یہ اجر ملے گا۔ کہ اللہ کی رحمتیں اس کو گھیر لیں گی۔

تلخیص ابسا اوقات ایسا ہوتا ہے۔ کہ اللہ کی کسی صفت سے تعرض کیا جاتا ہے۔ لیکن آیت میں سیاق و سباق کی مناسبتوں کے پیش نظر صرف چند ظہور ہی بیان ہو پاتے ہیں دوسرے ظہورات کی تشریح خواتیم سے ہوتی ہے۔ جس میں اس صفت کے تمام اطلاقات کو دو لفظوں میں سمیٹ لیا جاتا ہے۔ یہی تلخیص ہے۔ مثلاً سورہ نور کے آخر میں منافقین کی بعض کمزوریوں کو بیان کرکے فرمایا۔

قد یعلم ما انتم علیہ و یوم یرجعون الیہ فینبئھم بما عملوا واللہ بکل شئی علیم (نور) — تم جن شغلوں میں لگے ہو۔ اللہ ان کو جانتا ہے۔ اور جس دن ان کو اس کے ہاں پیش ہونا ہوگا۔ اس دن ان کی ایک ایک حرکت کا انہیں وہ پتہ دے گا۔ اور اللہ ہر شے سے آگاہ ہے۔

اس میں علم کے صرف ان حصوں کی وضاحت ہوئی ہے۔ جن کا تعلق منافقین کی سرگرمیوں اور نامہ اعمال سے ہے۔ باقی رہے۔ دوسرے ظہورات۔ تو وہ بکل شئی علیم میں سمٹ آتے ہیں۔

باب سوئم

سُنّت

غور و فکر کی دوسری فقہی بنیاد احادیث ہیں. جن پر فقہاء و محدثین نے مسائل و فروع کے بارے میں اعتماد کیا۔ ہمیں اس موضوع پر زیادہ تفصیل سے کچھ نہیں کہنا ہے. کیوں کہ یہ ایک دوسرا موضوع ہے. یہاں صرف چند اصولی اشارات ہی کا اندراج مقصود ہے

اس میں شبہ نہیں کہ آج کل اس مسئلہ میں اچھا خاصا اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ کہ احادیث حجت ہیں یا نہیں. اور اس اساس پر دین کا فہم و تعبیر ممکن ہے. یا ان سے الگ رہ کر صرف متن قرآن ہی کو فقہ و استنباط کی نیو ٹھہرانا زیادہ مناسب ہے. لیکن سلف میں اختلاف کی یہ نوعیت کبھی نہیں رہی. پھر یہ اختلاف کہ احادیث کا اسلام میں کیا مقام ہے. معقولیت کے اعتبار سے. بجائے خود مختلف فیہ ہے. اور اس کے کئی درجے ہیں.

ایک گروہ ان معمولات میں عام مسلمانوں سے کسی مسئلہ میں اختلاف رائے نہیں رکھتا جو تمام فرق اہل سنت میں قریب قریب متفق علیہا ہیں. ان کا دعویٰ صرف اس قدر ہے. کہ ان مسائل کے علاوہ جو روزمرہ کی دینی ضرورتوں پر مشتمل ہیں. جن کے پیچھے تعامل کی مضبوط سند موجود ہے. دوسری چیزوں کو جو احادیث میں مذکور ہیں. بشرط توافق قرآن قبول کرنا چاہیے. یہ گروہ نسبتہً زیادہ معقولیت لیے ہوئے ہے.

کچھ لوگ ایسے ہیں. جو مطلقاً احادیث کو حجت شرعی نہیں مانتے. اور عبادات تک میں اجتہاد سے کام لینے کے قائل ہیں. حالانکہ یہ مسائل ایسے ہیں. کہ ان پر صدیوں سے مسلمان عمل پیرا ہیں۔ اور یہ عمل بھی ایسا عمل ہے. کہ چودہ سو سال سے اس میں کبھی انقطاع

نہیں ہوا یعنی کبھی ایسا نہیں ہوا۔ کہ مسلمان کسی زمانہ میں بھی اس سے بے نیاز ہو گیے ہوں۔ اور اسلامی معاشرہ نے ضروریات دین کے خط وخال کو کلیتہً محو کر دیا ہو۔

تعامل کا نقطۂ آغاز: اس تعامل کا نقطہ آغاز یہ ہے۔ کہ آنحضرت بنفس نفیس ہزاروں انسانوں سے مرکب ایک معاشرہ کی تربیت فرماتے ہیں (جس نے آیندہ چل کر ایک کامیاب امت کی شکل اختیار کر لی۔ اور جس کے علوم وثقافت کے چرچوں نے چار وانگ عالم میں ایسے ڈنکے بجائے کہ اب تک کان ان کی گونج کی لذت سے بہرہ مند ہیں) اور ایسے نمونہ کے اشخاص کو دنیا والوں کے سامنے پیش کرتے ہیں جن کے متعلق خود قرآن حکیم کی یہ شہادت ہے کہ یہ سطح ارض کے بہترین لوگ تھے نیز تاریخ عالم کا یہ فیصلہ ہے کہ رشد وہدایت کے فطری تقاضوں نے اگر کبھی پیکر محسوس کا روپ دھارا ہے! اور نبوت واصلاح نے کسی اجتماعی جسم میں فی الواقعہ زندگی پیدا کی ہے۔ تو اس کی مثال سوا اسلام اور اس کے پیرووں کے اور کہیں نہیں مل سکتی۔ یہ وہ لوگ تھے۔ جن پر خدا خوش ہوا۔ اور انھوں نے شبانہ روز کی عملی زندگی سے اس کی رضاء کو اپنا نصب العین ٹھہرایا۔

رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ (البینہ)	خدا ان سے خوش ہوا۔ اور یہ خدا سے خوش ہوئے۔

انہوں نے علاوہ ان معنوی خوبیوں کے، کہ

محمد رسول اللہ والذین امنوا معہ اشداء علی الکفار رحماء بینہم تراہم رکعا سجدا یبتغون فضلا من اللہ ورضوانا (الفتح)	محمد جو اللہ کے رسول ہیں۔ اور وہ لوگ جو اس کے ساتھ ہیں۔ وہ کفار پر سخت ہیں۔ اور مومنوں کے حق میں بہت نرم ہیں۔ تم انہیں دیکھوگے کہ رکوع و سجدہ میں جھکے اور گرے ہیں۔ یہ اللہ کی بخشش اور خوشنودی کے طالب ہیں۔

استحکام واستواری کی ان منزلوں کو بھی طے کیا۔ جن کی بدولت وہ ایسی طاقت وقوت قرار پائے۔ کہ دنیا بھر کا کفران کے وجود سے لرزہ براندام ہوا۔

ذلک مثلہم فی التوراۃ ومثلہم فی الانجیل کزرع اخرج شطاہ فازرہ فاستغلظ	اور مسلمانوں کے نشوونما پانے اور پنپنے کی مثال توراۃ وانجیل میں یوں مذکور ہے۔ کہ جیسے ایک کھیتی جس نے پہلے پہل ایک سوئی سی نکالی۔ پھر اس

فاستوی علی سوقه یعجب الزراع لیغیظ بهم الکفار وعد الله الذین امنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة واجرا عظیما

(الفتح)

سوئی کو قوی کیا۔ پھر وہ ایسی مضبوط ہوئی۔ کہ اپنی نال پر کھڑی ہو گئی۔ اور کسانوں کو خوش کرنے لگی۔ اللہ نے ان کی تازگی و قوت کا سامان اس لیے مہیا فرمایا تاکہ منکر و کافر دیکھ دیکھ جلیں۔ جن لوگوں نے ان میں سے اللہ کی دعوت کو مانا۔ اور نیک عمل کیے ان سے اللہ نے مغفرت اور اجر عظیم کا وعدہ فرمایا ہے۔

دنیا کے اس پہلے خوش نصیب معاشرہ نے جس کی تعمیر میں خود معمار امت نے حصہ لیا۔ اپنی علمی و ثقافتی برکات کو اتنا عام کیا۔ کہ اسی برس کی قلیل مدت ہی میں اسلام ربع مسکون کا محبوب ترین مذہب ٹھہرا اور پھر لاکھوں اور کروڑوں انسانوں نے ہر صدی میں اس کے عملی و علمی انوار و تجلیات سے دل و دیدہ کی روشنی کا انتظام کیا۔ آج تک بغیر کسی انقطاع کے اس کی روشنی جلوہ ریز ہے۔ لہٰذا یہ دوسرا مکتب خیال جس میں سنن متوارثہ اور روزمرہ کے معمولات دین تک کو اٹکل اور تفسیر بالرائے کے نئے سانچوں میں ڈھالا جاتا ہے۔ قطعی ناقابل اعتناء ہے کیوں کہ اگر ایسے تاریخی مذہب میں بھی کوئی ماخذ اور سرچشمہ استدلال اس درجہ مشکوک ہو سکتا ہے تو پھر اسلام کے بارے میں وثوق سے یہ کہنا دشوار ہو جائے گا۔ کہ یہ قیامت تک کے لیے انسانی مشکلات کا مامون و لائق اعتماد حل ہو سکتا ہے۔ یا اس میں اور ان دوسرے مذاہب میں کوئی بین فرق ہے جن میں انسانی دخل اندازیوں نے تحریف و تبدل کی افسوسناک صورت اختیار کر لی۔

حجیت حدیث پر ایک یقین افروز دلیل

اس دعویٰ پر کہ سنت وہ دوسرا ماخذ ہے۔ جس پر اسلامی تعامل کا انحصار ہے۔ اور اسلام کا ایسا ضروری جز و ترکیبی ہے۔ کہ جس کے بغیر تفصیلات و معمولات کا ڈھانچہ مکمل ہی نہیں ہو پاتا۔ یہ دلیل زیادہ فیصل اور یقین افروز ہے۔ کہ وہ تمام مذاہب فقہی جن پر دوسری صدی کے اوائل سے لے کر۔ تیسری صدی کے آخر تک مختلف مدارس فکر کی عمارتیں کھڑی کی گئیں۔ اور جو پوری دنیائے اسلام کے لیے مشعل راہ رہے۔ ان میں سنت قدر مشترک کے طور پر موجود ہے۔ سب نے اس کی حجیت کو برابر مانا اور تسلیم کیا ہے۔ یہی نہیں۔ بلکہ شریعت کی نہایت ضروری اساس قرار دیا ہے۔

اور در حقیقت یہ مسئلہ ہے ہی اس انداز کا۔ کہ مناظرانہ قیل وقال سے ہٹ کر اس کو صرف اس ڈھب سے سلجھانا چاہیئے۔ کہ ہمارے فقہاء اور ائمہ فکر نے کیوں کر اس سے تعرض کیا۔ اور اپنے مدارس خیال کی توضیح و تدوین میں کن کن ماخذ سے مدد لی ہے۔ اگر یہ ثابت ہو جائے۔ کہ اس وقت کے جتنے بھی مذاہب مدونہ ہیں۔ اور جتنے فقہی مسلک رائج۔ اور فقہ و تاریخ کی کتابوں میں ثبت ہیں۔ ان میں باوجود کثرت اختلاف اور قیاس کی گوناں گونی کے۔ اس بارے میں قطعی دو رائیں نہیں ہیں۔ کہ قرآن کے ساتھ ساتھ حدیث و سنت بھی ایسا ضروری ماخذ ہے۔ جس سے بے نیازی نہیں ہو سکتی۔ تو بحث ختم ہو جاتی ہے۔ کیوں کہ یہ مذاہب مدونہ ہرگز ایسے نہیں ہے۔ کہ جو صرف علم و تجرید کی فضا میں پروان چڑھے ہوں اور فن کے تقاضوں سے ابھرے۔ اور زیب قرطاس ہوئے ہوں۔ بلکہ ان کی حیثیت یہ ہے۔ کہ دوسری صدی ہجری سے آج تک معمول بہا ہیں۔

اور اتنا تو آپ مانیں گے۔ کہ ایک سو سال کا جو خلا اس درمیان میں رہ جاتا ہے اس کو صحابہ و تابعین کی تبلیغی اور عملی مساعی نے۔ نہ صرف پر کر دیا ہوگا۔ بلکہ اس اثناء میں اسلامی معاشرہ و ثقافت کو ایسی محسوس اور جانی بوجھی حقیقت میں بدل بھی دیا ہوگا جس سے ان کے معتقدات پر استدلال ہو سکے بالخصوص کوفہ و مدینہ کا معاملہ ہماری زیادہ راہ نمائی کرے گا جو ان فقہی مدارس کی اولیں جولانگاہ اور اس ایک صدی میں۔ اسلام کے نہایت ہی معتمد مرکز رہے ہیں۔ اور صحابہ اور ان کے شاگردان عزیز کی کوششوں سے اس لائق ہوئے ہیں۔ کہ باقی دنیائے اسلام کے لیے روشنی کا مینار ثابت ہوں۔ آیئے ان فقہی مذاہب کی تاریخ وار تقاء پر ایک نظر ڈالتے چلیں۔ اور یہ دیکھتے جائیں۔ کہ ان کی مولفات میں حدیث و سنت کو کیا جگہ دی گئی ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پہلے امام ہیں۔ جن کے فقہی مسلک کو قبول عام کا خلعت ملا۔ یہ ۸۰ھ ہجری میں پیدا ہوئے۔ اور پہلی صدی ابھی ختم نہ ہوئی تھی۔ کہ انہوں نے مسند درس بچھائی۔ اور دوسری صدی کے نصف تک علم و فضل

کی اشاعت میں مشغول رہے۔ ان کا مذہب بغداد۔ مصر۔ روم۔ بخارا سے نکل کر بلادِ فارس تک پھیلا۔ اور بیسیوں فقہاء کو اپنے آغوش تربیت میں پال پوس کر۔ اس قابل ٹھہرایا۔ کہ یہ ان کے مسلک کی اشاعت میں سرگرمی سے حصہ لے سکیں۔ ان کے وہ شاگرد جنھوں نے ان کے مذہب کو مدون کیا۔ اور ان کے نتائج تعلیم کو۔ سینوں سے نکال کر صحیفوں میں منتقل کیا۔ چالیس کے لگ بھگ ہیں۔ لیکن یہ فخر صرف ان کے ان چار ارشد تلامذہ ابو یوسف۔ زفر۔ محمد۔ اور حسن بن زیاد ہی کو حاصل ہوا۔ جن کی مساعی نے۔ زیادہ شہرت وکامیابی حاصل کی۔

ابو یوسف کے اقوال وآراء کا ایک بڑا ذخیرہ کتب حنفیہ میں موجود ہے۔ کتاب الام امام شافعی میں بھی اشارات ہیں۔ ان کی مشہور تصنیف کتاب الخراج ہے۔ جو ہارون الرشید کی راہ نمائی کے لیے لکھی گئی۔ اس میں اسلامی نظام مال کی چہرہ کشائی کی گئی ہے۔ امام محمد سے دو طرح کی کتابیں منقول ہیں۔ ایک جو ظاہر الروایۃ سے منسوب ہیں۔ جیسے مبسوط۔ الجامع الکبیر۔ الجامع الصغیر۔ کتاب السیر الکبیر۔ کتاب السیر الصغیر اور الزیادات دوسرے نوادر۔ جیسے کتاب الامالی۔ یا کیسانیات وغیرہ اور ان سب میں اپنے مسلک کی تائید میں احادیث وآثار ہی کو پیش کیا گیا ہے

اس سلسلہ میں۔ تیسری۔ چوتھی اور چھٹی صدی ہجری تک کے فقہائے حنفیہ کی تصنیفات پر بھی ایک نظر ڈال لینا چاہیے۔ تاکہ ہمارا دعویٰ زیادہ نکھر کر نظر وفکر کے سامنے آسکے۔ مثلاً کرخی۔ جرجانی۔ ابزدوی اور کاسانی وغیرہ۔ ان سب کی تالیفات میں یہ حقیقت جلوہ گر ہے کہ انھوں نے استدلال واستنباط مسائل میں حدیث کو مبنی اور ماخذ ٹھہرایا ہے۔ ہاں اتنا فرق ضرور ہے۔ کہ ان بزرگوں نے چوں کہ ایک فقہی مکتب خیال کی تائید فرمائی ہے اس لیے بسا اوقات صحیح احادیث مرجوح اور ضعیف راجح ہو گئی ہیں۔ بلکہ کہیں کہیں تو ایسا محسوس ہوتا ہے۔ کہ اصل شے مسلک کی تائید ہے۔ اور قرآن وحدیث سے استفادہ اسی نقطۂ نظر کے تحت کیا گیا ہے کہ یہ کس حد تک اس مسلک کو حق بجانب ٹھہراتے ہیں۔ اور یہ تقلید کا قدرتی اور منطقی نتیجہ ہے۔ جس سے احتراز ناممکن ہے

تاہم اتنا صحیح ہے۔ کہ نفس حدیث کی حجیت کو دیانت داری سے مانا گیا ہے۔

امام مالک رحمۃ اللہ

حنفیت کے بعد۔ مالکیت کا درجہ ہے۔ جس طرح اہل مشرق میں امام یوسف کی مخصوص حکمت عملی کی وجہ سے عراق کے مدرسۂ فکر نے شہرت پائی۔ اسی طرح پورے مغرب میں امام مالک کی شہرت ہوئی۔ یہاں تک کہ شاعر مغرب مالک بن مرحل نے فخریہ کہا۔

مذهبی تقبیل خد مذهب — سیدی ماذا تری فی مذهبی

میرا مسلک تو یہ ہے کہ ہر سنہرے مصحف رخ پر بوسہ دیا جائے — جناب من۔ کہیے میرے اس مسلک پر کیا اعتراض ہے

لا تخالف مالکا فی رأیه — فعلیه جل اهل المغرب

امام مالک کی رائے کی مخالفت نہ کر — کیوں کہ اہل مغرب کی اکثریت اس پر متفق ہے

ان کا زمانہ دوسری صدی کے آخر تک ہے۔ یہ ۹۵ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۷۹ھ میں فوت ہوئے۔ یعنی جونہی امام ابوحنیفہ کا چراغ حیات گل ہوا۔ اس کے پندرہ ہی برس بعد اس شمع ہدائیت نے جنم لیا۔

ان کی مشہور کتاب "مؤطا" ہے۔ اس کی اہمیت کا اندازہ اس سے کیجیے۔ کہ ہارون و منصور نے برابر یہ خواہش ظاہر کی۔ کہ کیوں نہ اس کو کعبہ میں آویزاں کر دیا جائے اور تمام مسلمانوں سے کہا جائے۔ کہ وہ اسے کتاب آئین کا درجہ دیں۔ اور اپنی زندگی کا دستور ٹھہرائیں امام نے انکار کیا۔ اور فرمایا کہ چونکہ صحابہ مختلف بلاد و امصار میں پھیل چکے ہیں اور فروع میں ان کی وجہ سے اختلاف رائے کی شہرت ہو چکی ہے۔ اس لیے نہیں چاہتا کہ مؤطا کا ان پر برا اثر پڑے۔

اس کے متعدد نسخے ہیں۔ جن میں زیادہ مشہور نسخہ یحییٰ بن یحییٰ المصمودی کا ہے۔ یہی اسلامی ممالک میں کئی بار چھپا۔ اور ہاتھوں ہاتھ بکا۔ ایک روائیت عبداللہ بن وہب کی ہے ان کے علاوہ جو نسخے ہیں۔ وہ قریب قریب یہ ہیں۔

- نسخہ عبداللہ بن مسلمہ القعنبی
- ابن القاسم۔

" معن بن عیسٰے
" عبد اللہ بن یوسف تنیسی
" یحییٰ بن بکیر
" سعید بن عفیر
" ابو مصعب زہری
" سلیمان بن یزد
" یحییٰ بن یحییٰ تمیمی
" ابو حذیفہ سہمی
" امام محمد بن الحسن الشیبانی

اس کی کئی شرحیں لکھی گئی ہیں۔ سیوطی نے تنویر الحوالک کے نام سے ایک کتاب رقم فرمائی۔ ابو بکر محمد بن العربی المغربی نے اپنی شرح کا نام القبس رکھا زرقانی نے چار جلدوں میں اس کے مطالب پھیلائے۔ اور آخر آخر میں شاہ ولی اللہ نے مصفی و مسوی لکھ کر داد علم دی۔

مؤطا کے بعد دوسری کتاب جس پر فقہاء مالکیہ نے اپنے استدلال کی بنیاد رکھی مدونہ ہے۔ جس کو اسد بن الفرات نے اول اول جمع کیا۔ اور سحنون نے مرتب کر کے المدونۃ الکبریٰ کے نام سے پیش کیا۔

رہی یہ بات کہ امام مالک کا فقہ وحدیث میں کیا مقام ہے۔ تو اس کے متعلق یہ کہہ دینا کافی ہے۔ کہ وہ امام شافعی ایسے جلیل القدر امام کے استاذ ہیں۔ جو خود ایک مستقل مکتب خیال کے بانی اور موسس ہیں انہی کا یہ قول ہے۔ مالک حجۃ اللہ تعالیٰ علی خلقہ بعد التابعین کہ مالک خلق اللہ پر تابعین کے بعد اللہ کی حجت ہیں۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ | امام شافعی غزہ میں پیدا ہوئے ۱۵۰ھ سے ۲۰۵ھ تک زندگی کی بہاریں دیکھیں۔ ان پر حدیث و سنت کی حجیت کا رنگ اتنا غالب تھا۔ کہ ان کے

متبعین کو لوگوں نے اصحاب الحدیث کے نام سے موسوم کیا. چنانچہ اہل خراسان کی تو یہ مشہور اصطلاح تھی. کہ اگر وہ علی الاطلاق یہ لفظ استعمال کرتے. تو اس سے مراد امام شافعی کے تلانذہ و مقلدین ہی ہوتے. انہوں نے اول اول تو امام مالک سے استفادہ کیا. اور ایک مدت تک انھیں کے مسلک پر قائم رہے. پھر عراق کے مکتب فکر سے بھی خوشہ چینی کا موقعہ ملا. آپ کے بعد انھوں نے. حجاز و عراق کے دو فقہی مسلکوں کو ملا کر ایک تیسرے مدرسہ فکر کی بنیاد رکھی. جس کو شافعیت سے تعبیر کیا جاتا ہے

یہ کتاب وسنت. اجماع اور قیاس کو تو حجت مانتے ہیں. لیکن حنفیہ کے استحسان اور مالکیوں کے مصالح مرسلہ کے قائل نہیں.

یہ پہلے امام ہیں جنھوں نے فقہ اسلامی کو مرتب کیا. اور ادلہ اربعہ کی قدر و قیمت پر فنی اعتبار سے گفتگو کی. اور علاوہ ازیں معتزلہ کے مقابلہ میں جو صفات و عقائید سے متعلقہ احادیث کا انکار کرتے تھے. حجیت حدیث پر جن دلائل کا ذکر کیا. اور جس انداز سے اس مسئلہ کو سلجھایا. آج مشکل ہی سے اس پر کوئی اضافہ ہو سکتا ہے. کتاب الام ان کا شاہکار ہے.

ان کے شاگردان رشید اور متبعین میں سے جن لوگوں کو گراں قدر علمی مساعی کی وجہ سے شہرت دوام کا خلعت ملا. اور جنھوں نے آٹھویں صدی ہجری تک معارف و علوم اسلامی کی نشر و اشاعت میں سرگرم کوششیں کیں. اور پورے عالم اسلامی کو مستفید فرمایا وہ یہ ہیں.

اسمٰعیل مزنی. ربیع بن سلیمان. جو امام شافعی کے ذخائر علمی کے مستند راوی ہیں غزالی جنھوں نے فلسفہ. تصوف اور فقہ و اصول میں. انداز نو کی طرح ڈالی. نودی صحیح مسلم کے شارح ابن دقیق العید اور سبکی وغیرہم

شافعیت کو پہلے پہل مصر میں فروغ حاصل ہوا پھر عراق میں اس کے قدم جمے یہاں سے بغداد اور بلاد خراسان تک اس کے اثرات پہنچے! اور آج بھی سوریا لبنان اور انڈونیشیا

ہیں ان کی معتد بہ تعداد موجود ہے۔

احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ

حنبلیت۔ مذہب اہل سنت کا چوتھا ستون ہے۔ لیکن اس کو نسبتہً کم فروغ حاصل ہوا۔ ابن خلدون نے اس کی توجیہ یہ بیان کی ہے۔

لبعد مذهبه عن الاجتهاد و اصالته فی معاضدة الروایة و الاخبار بعضها ببعض و اکثرهم بالشام و العراق من بغداد و نواحیها وهم اکثر الناس حفظا للسنة و روایة الحدیث

کیوں کہ ان کا مسلک اجتہاد سے کم مناسبت رکھتا ہے، اور یہ کسی نہ کسی طرح روایات ہی کی تائید و نصرت پر مبنی ہے۔ ان کی اکثریت شام و عراق۔ بغداد اور اس کی نواحی میں آباد ہے۔ اور سنت و روائت کی حفاظت کا اہتمام جتنا ان لوگوں نے کیا ہے دوسروں نے نہیں کیا۔

لیکن ابن خلدون کی اس توجیہ سے ہمیں اتفاق نہیں۔ ہماری رائے میں۔ ان کی قلت تعداد اور عدم مقبولیت کے اسباب میں اس وقت کے سیاسی حالات اور ظروف کو بھی بڑا دخل ہے۔ ایک بڑا سبب یہ بھی ہے۔ کہ اس وقت کے برسر اقتدار طبقے میں جو خیالات رائج تھے۔ حنابلہ کو ان سے اختلاف تھا۔ اور جس مسرفانہ ثقافت کے خلفاء و امراء عادی تھے اس سے ان کو شدید نفرت تھی۔ اس لیے قدرتاً۔ ان کی رسائی قضاء دربار کے اونچے منصبوں تک نہیں ہو پائی۔ اور اسی بنا پر یہ مسلک۔ حکومت و اقتدار کی حمایت و سرپرستی سے محروم رہا۔ بلکہ حضرت امام کے محن کی وجہ سے معتوب رہا۔

حنابلہ میں سے بعض اہل علم کو اپنی قلت تعداد کا احساس ہوا ہے۔ اور یہ کہہ کر انھوں نے اپنا دل بہلا لیا ہے۔ کہ

یقولون لی قد قل مذهب احمد — وکل قلیل فی الانام ضئیل

لوگ مجھ سے کہتے ہیں کہ مسلک احمد کو کم فروغ حاصل ہوا ہے — اور ہر قلیل کو زمانے میں کمزور گنا جاتا ہے

فقلت لهم مهلا غلطتم بزعمکم — الم تعلموا ان الکرام قلیل

میں جواب میں کہتا ہوں کہ نہیں تمھارا گمان غلط ہے — کیا تمھیں علم نہیں کہ شرفاء تعداد میں کم ہی ہوتے ہیں

وما ضرنا انا قلیل وجارنا — عزیز وجار الاکثرین ذلیل

اور پھر تعداد میں کم ہونا ہمارے لیے مضر بھی نہیں　　جبکہ ہمارا پڑوسی عزیز دشمنی کے گرداب میں اکثر ذلیل و رسوا ہوتا ہے

ابن اثیر نے چوتھی صدی ہجری کے واقعات کے سلسلہ میں البتہ یہ ذکر کیا ہے۔ کہ بغداد میں حنابلہ کا اثر و رسوخ بڑھا۔ اور ان کو قوت و شوکت حاصل ہوئی۔ مگر اس کے ساتھ ساتھ ان کے تشدد کا بھی دلچسپ نقشہ کھینچا ہے۔ ان کا کہنا ہے۔ کہ انکے عوام کے غول کے غول بغداد کے بازاروں میں گشت لگاتے اور خلاف شرع امور کا سختی سے احتساب کرتے جس دوکان پر نبیذ دیکھتے۔ آگے بڑھ کر گرا دیتے۔ کہیں مغنیہ کو پاتے۔ تو بے تحاشا مار پیٹ سے بھی دریغ نہ کرتے۔ اور بیع و شراء تک کے معاملات میں مداخلت کرتے۔

ان کے مسلک پر حدیث کس درجہ غالب تھی اور ان کے طریق فکر پر محدثانہ انداز کس قدر چھایا ہوا تھا۔ اس کا اندازہ اس سے کیجئے۔ کہ ابن ندیم نے انہیں محدثین ہی میں شمار کیا ہے۔ اور طبری۔ ابن عبدالبر اور ابن قتیبہ وغیرہ نے فقہاء کے زمرہ میں انہیں شامل نہیں کیا لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ امام احمد بن حنبل نے سرے سے کسی مکتب فقہ کی بنیاد ہی نہیں رکھی۔ اور مسائل کے استخراج میں اپنے لیے منفرد مقام ہی نہیں چھوڑا بلکہ اس کے زیادہ سے زیادہ یہ معنی ہو سکتے ہیں۔ کہ ان کے فقہی مسلک پر سنت کا رنگ زیادہ گہرا تھا۔ چنانچہ ان کے ہاں مسائل کی جانچ پرکھ کے لیے جو کسوٹیاں تھیں۔ وہ یہ تھیں۔

(۱) کتاب و سنت کے نصوص پر اعتماد کیا جائے۔

(۲) صحابہ کے فتوؤں کو راہ نما ٹھہرایا جائے۔ بشرطیکہ ان کی مخالفت میں کتاب و سنت کی کوئی سند نہ ہو۔

(۳) مرسل و ضعیف حدیث پر بھی بھروسہ کیا جائے۔

(۴) عندالضرورت اجتہاد و قیاس کو آزمایا جائے۔

اس طرح محدثانہ طریق سے معاملات پر غور و فکر کا جو ڈھنگ حضرت امام نے اختیار کیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا۔ کہ اس میں بہت سی آسانیاں پیدا ہو گئیں۔ اور فقہاء حنفیہ نے جو مشکلات اس سلسلہ میں پیدا کر رکھی تھیں۔ ان کا انتفاء ہو گیا۔

ملی زندگی کے دو اہم ترین اسوہ و قانون | بہر آئینہ کہنا یہ ہے۔ کہ ہمارا وہ قانون جس سے معاشرہ اسلامی

ہیں ان کی معتدبہ تعداد موجود ہے۔

احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ حنبلیت۔ مذہب اہل سنت کا چوتھا ستون ہے لیکن اس کو نسبتہً کم فروغ حاصل ہوا۔ ابن خلدون نے اس کی توجیہ یہ بیان کی ہے۔

لبعد مذہبہ عن الاجتھاد و	کیوں کہ ان کا مسلک اجتہاد سے کم مناسبت رکھتا ہے
اصالتہ فی معاضدۃ الروایۃ و	اور یہ کسی نہ کسی طرح روایات ہی کی تائید و نصرت پر مبنی
الاخبار بعضہا ببعض واکثرھم	ہے۔ ان کی اکثریت شام و عراق۔ بغداد اور اس کی
بالشام والعراق من بغداد و	نواحی میں آباد ہے۔ اور سنت و روائت کی حفاظت
نواحیہا وھم اکثر الناس حفظا	کا اہتمام جتنا ان لوگوں نے کیا ہے دوسروں
للسنۃ ورِوایۃ الحدیث	نے نہیں کیا۔

لیکن ابن خلدون کی اس توجیہ سے ہمیں اتفاق نہیں۔ ہماری رائے میں۔ ان کی قلت تعداد اور عدم مقبولیت کے اسباب میں اس وقت کے سیاسی حالات اور ظروف کو بھی بڑا دخل ہے۔ ایک بڑا سبب یہ بھی ہے۔ کہ اس وقت کے برسر اقتدار طبقے میں جو خیالات رائج تھے۔ حنابلہ کو ان سے اختلاف تھا۔ اور جس مسرفانہ ثقافت کے خلفاء و امراء عادی تھے۔ اس سے ان کو شدید نفرت تھی۔ اس لیے قدرتاً۔ ان کی رسائی قضاء و دربار کے اونچے منصبوں تک نہیں ہو پائی۔ اور اسی بنا پر یہ مسلک۔ حکومت و اقتدار کی حمایت و سرپرستی سے محروم رہا۔ بلکہ حضرت امام کے محن کی وجہ سے معتوب رہا۔

حنابلہ میں سے بعض اہل علم کو اپنی قلت تعداد کا احساس ہوا ہے۔ اور یہ کہہ کر انھوں نے اپنا دل بہلا لیا ہے۔ کہ

یقولون لی قد قل مذہب احمد	وکل قلیل فی الانام ضئیل
لوگ مجھ سے کہتے ہیں کہ مسلک احمد کو کم فروغ حاصل ہوا ہے	اور ہر قلیل کو زمانے میں کمزور گنا جاتا ہے
فقلت لہم مہلا غلطتم بزعمکم	الم تعلموا ان الکرام قلیل
میں جواب میں کہتا ہوں کہ نہیں تمھارا گمان غلط ہے	کیا تمھیں علم نہیں کہ شرفاء تعداد میں کم ہی ہوتے ہیں
وما ضرنا انا قلیل وجارنا	عزیز وجار الاکثرین ذلیل

اور پھر تعداد میں کم ہوتا ہمارے لیے مضر بھی نہیں   جبکہ ہمارا پڑوسی عزیز ومعتنہ لگے درانحالیکہ اکثر ذلیل ورسوا ہوتا ہے

ابن اثیر نے چوتھی صدی ہجری کے واقعات کے سلسلہ میں البتہ یہ ذکر کیا ہے. کہ بغداد میں حنابلہ کا اثر و رسوخ بڑھا. اور ان کو قوت و شوکت حاصل ہوئی. مگر اس کے ساتھ ساتھ ان کے تشدد کا بھی دلچسپ نقشہ کھینچا ہے. ان کا کہنا ہے. کہ انکے عوام کے غول کے غول بغداد کے بازاروں میں گشت لگاتے اور خلاف شرع امور کا سختی سے احتساب کرتے جس دکان پر نبیذ دیکھتے آگے بڑھ کر گرا دیتے. کہیں مغنیہ کو پاتے. تو بے تحاشا مار پیٹ سے بھی دریغ نہ کرتے. اور بیع و شراء تک کے معاملات میں مداخلت کرتے.

ان کے مسلک پر حدیث کس درجہ غالب تھی اور ان کے طریق فکر پر محدثانہ انداز کس قدر چھایا ہوا تھا. اس کا اندازہ اس سے کیجئے. کہ ابن ندیم نے انہیں محدثین ہی میں شمار کیا ہے. اور طبری. ابن عبدالبر اور ابن قتیبہ وغیرہ نے فقہاء کے زمرہ میں انہیں شامل نہیں کیا لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ امام احمد بن حنبل نے سرے سے کسی مکتب فقر کی بنیاد ہی نہیں رکھی. اور مسائل کے استخراج میں اپنے لیے منفرد مقام ہی نہیں چھوڑا بلکہ اس کے زیادہ سے زیادہ یہ معنی ہو سکتے ہیں. کہ ان کے فقہی مسلک پر سنت کا رنگ زیادہ گہرا تھا. چنانچہ ان کے ہاں مسائل کی جانچ پرکھ کے لیے جو کسوٹیاں تھیں. وہ یہ تھیں.

(۱) کتاب و سنت کے نصوص پر اعتماد کیا جائے.

(۲) صحابہ کے فتوؤں کو راہ نما ٹھہرایا جائے. بشرطیکہ ان کی مخالفت میں کتاب و سنت کی کوئی سند نہ ہو.

(۳) مرسل و ضعیف حدیث پر بھی بھروسہ کیا جائے.

(۴) عند الضرورت اجتہاد و قیاس کو آزمایا جائے.

اس طرح محدثانہ طریق سے معاملات پر غور و فکر کا جو ڈھنگ حضرت امام نے اختیار کیا. اس کا نتیجہ یہ ہوا. کہ اس میں بہت سی آسانیاں پیدا ہو گئیں. اور فقہاء حنفیہ نے جو مشکلات اس سلسلہ میں پیدا کر رکھی تھیں. ان کا انتفاء ہو گیا.

بہر آئینہ کہنا یہ ہے. کہ ہمارا وہ قانون جس سے معاشرہ اسلامی | لی زندگی کے دو اہم جز اسوہ و قانون

میں آئینی شعور پیدا کیا۔ اور وہ فقہ جس نے مسلمانوں کو ایک متعین ثقافت دی۔ اور دین کا وہ تصور جس پر ملت کا صدیوں تک تعامل رہا۔ اور آج بھی جوں کا توں قائم ہے۔ اور جس سے پورے عالم اسلامی کے مسلمانوں میں۔ ملک و قوم کے گوناگوں لسانی و جغرافیائی اختلافات کے باوجود ایک طرح کی وحدت و یکسانی پائی جاتی ہے۔ اس کی بنیاد اور مبنی حدیث رسول ہی ہے۔

اس میں کچھ شبہ نہیں کہ قرآن حکیم نے تیئس سال کی مدت میں ایک خاص دینی ذہن پیدا کیا اور نہایت ہی اہم بنیادی حقائق کی چہرہ کشائی فرمائی۔ اور ان تمام غلط فہمیوں کو دور کیا۔ جو دینی تصورات کے گرد و پیش کسی نہ کسی طرح جمع ہوگئی تھیں۔ اس نے فی الواقعہ تفصیل سے بتایا۔ کہ عقائد کے باب میں انسان نے کیا کیا ٹھوکریں کھائی ہیں۔ اس نے یہ بھی کھول کر بیان کیا۔ کہ انبیاء کا اصلی مقام اور موقف کیا تھا۔ اور کس ڈھب سے برخود غلط لوگوں نے ان کے بارے میں الجھاؤ پیدا کیے۔ اس نے اس بات کی بھی وضاحت کی کہ عقبیٰ و آخرت کی کیفیات کی نوعیت کیا ہے۔ اسی طرح عبادات۔ معاملات اور معاشرت سے متعلق بھی اس نے ضروری اشارات و نکات کی طرف توجہ دلائی۔ لیکن معاشرہ کو ایک نظم جس نے بخشا۔ اور دین کو اس کی تمام ثقافتی و تمدنی اقدار کے ساتھ جس نے مکمل طور پر قائم کر کے دکھایا۔ وہ آنحضرت ہی کی ذات ستودہ صفات ہے۔ آپ کا کردار آپ کی تفصیلی ہدایات اور عمل و تقریر ہے۔ اور یہی وہ شے ہے۔ جس کو سنت و حدیث سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

یہاں یہ نکتہ خصوصیت سے لائق توجہ ہے جن لوگوں نے انسانی فطرت کا گہرا مطالعہ کیا ہے۔ اور جو قوموں کی نفسیات اطاعت اور اس کے عملی تقاضوں سے آگاہ ہیں۔ وہ جانتے ہیں کہ دنیا کی کوئی قوم اس وقت تک ایک منظم معاشرہ اور ایک متحرک تہذیب کی شکل اختیار نہیں کرتی۔ جب تک اس کے سامنے ایسا نمونہ نہ ہو۔ جس کی دلآویزی ان کو اپنی طرف کھینچ سکے۔ اور ایسی عملی تفصیلات نہ ہوں۔ جن سے اس کی زندگی کے مختلف پہلو واضح ہدایات پا سکیں اور ایسی لگی بندھی۔ اور پنی تلی آئینی بنیادیں

نہ ہوں۔ جس پر آیندہ چل کر فقہ و قانون کی عمارت کھڑی کی جا سکے

یہودیوں کو دیکھئے۔ کہ اصلی و حقیقی تورات تو ان کی نظروں سے اوجھل ہو گئی اور سیاسی انقلابات اور تباہیوں کی وجہ سے وہ اس کے متن تک سے محروم ہو گئے۔ مگر ان کے حافظوں نے جس چیز کو یاد رکھا۔ اور تعلیمات موسوی کے نام سے جس کو دنیا کے سامنے پیش کیا۔ وہ حضرت موسیٰ کے کچھ حالات و سوانح ہی تھے۔ اور پھر جب ان کی تسکین اس اجمال سے نہ ہوئی۔ تو انہوں نے تالمود کی ضرورت محسوس کی۔ جو ان کے فقہی تقاضوں کا صحیح جواب تھی۔ کیوں کہ کوئی قوم بھی اسوہ اور قانون کے بغیر ملی زندگی کی تعمیر نہیں کر سکتی

تدوین احادیث کی تاریخ ایک عام شبہ حدیث کے بارے میں مستشرقین نے یہ پھیلا رکھا ہے کہ حدیث کی صحت اس لیے بھی مشکوک ہے کہ آنحضرت کے دو ڈھائی سو سال بعد سیاسی حزب آرائی کے تقاضوں سے اس کی تدوین معرض ظہور میں آئی۔ اس میں ایک گھپلا ہے۔ اسے سمجھ لینا چاہیے۔ سوال یہ ہے۔ کہ خلافت راشدہ سے لے کر بنو امیہ کے اس دور تک۔ جس میں احادیث کی ترتیب و جمع اور تدوین و تصنیف کا کام انجام پایا مسلمانوں کے دینی معمولات کی ایک بنیاد حدیث و سنت تھی یا نہیں اگر واقعہ یہ ہو۔ کہ اس وقت بھی احادیث کی تعلیم و تدریس کے مراکز موجود تھے اور مسلمانوں کی روزمرہ کی زندگی اسوہ رسول سے بے نیاز نہیں ہوئی تھی۔ بلکہ ہر ہر نزاع پر آنحضرت کے اقوال و ارشادات سے استفادہ کیا جاتا تھا۔ اور آنحضرت کی احادیث پر مبنی فقہی مکاتب خیال مسلمانوں کی عملی زندگی کی اساس قرار پا چکے تھے۔ تب معاملہ کی نوعیت وہ نہیں رہتی۔ جس کی نشاندہی ہمارے مستشرقین نے کی ہے۔ بلکہ تب یہ ثابت ہوتا ہے۔ کہ اس دوران میں بھی حدیث فکر و عمل کی تہوں میں جلوہ گر رہی۔ اس کی تعلیم و تدریس کا اہتمام رہا۔ اور اس پر اسلامی فقہ و تقنین کی شاندار عمارتیں کھڑی کی گئیں۔

ہمیں مستشرقین کے اس مفروضہ سے کلیۃً اختلاف ہے کہ احادیث کی تدوین ایک عرصہ کے بعد جا کر کہیں ہو سکی۔ کیوں کہ جب ہم احادیث و سیر کی داخلی شہادتوں پر غیر جانبدارانہ غور کرتے ہیں۔ تو صاف معلوم ہوتا ہے۔ کہ تحریر و تسوید احادیث کی طرح آنحضرت صلعم اپنی

زندگی ہیں ڈال چکے تھے۔ اس کے بعد مختلف صحابہ نے یہ فریضہ انجام دیا۔ اور تابعین تو گروہ در گروہ گویا اس پر ٹوٹ پڑے تھے انھیں کے زمانہ میں حدیث و فقہ کے بڑے بڑے مرکز قائم ہوئے۔ اور فن کی حیثیت سے اس نے ترقی کی۔ اب ترتیب وار ان حوالوں پر غور کیجیے۔ جس سے ہمارے دعوٰی کی تصدیق ہوتی ہے۔ سب سے پہلے ان احادیث کو لیجیے۔ جن میں احادیث کی کتابت کا تذکرہ ملتا ہے۔

آنحضرت نے احادیث کو ضبط تحریر میں لانے کا حکم مرحمت فرمایا۔

عن عبد الله بن عمر قال قال النبی صلی الله علیہ وسلم قیدوا العلم قلت وما تقییدہ قال الکتابۃ (مستدرک حاکم)

عبد اللہ بن عمر سے روایت ہے آپ نے فرمایا علم کو مقید کر لو۔ میں نے کہا کیوں کر۔ فرمایا لکھ کر

اکتبوا ولا حرج (کنز العمال)

احادیث لکھو اس میں کوئی مضائقہ نہیں

حدیث کی پہلی کتاب | خود ایک کتابچہ حدیث کا لکھوا کر یمن والوں کے پاس بھجوایا

ان النبی صلی الله علیہ وسلم کتب الی اهل الیمن کتابا فیہ الفرائض والسنن والدیات وبعث بہ مع عمرو بن حزم (مستدرک حاکم)

آنحضرت صلعم نے اہل یمن کے پاس عمرو بن حزم کی معرفت ایک کتاب تحریر کرا کر بھیجی۔ جس میں فرائض۔ سنن اور دیات کی تفصیل تھی۔

اسی طرح کی ایک کتاب جو آپ نے لکھوائی۔ کتاب الصدقہ کے نام سے معروف تھی۔ اس میں زکوٰۃ کے مسائل کا استیعاب تھا۔ خلفائے راشدین کے زمانہ تک یہ کتاب موجود رہی۔ اور اس پر عمل ہوتا رہا۔ حضرت عمر بن عبد العزیز نے اسے اپنے عمال کے لیے دوبارہ تحریر کرایا۔ اور اس کے بعد وفاتر حدیث میں یہ ہمیشہ کے لیے منضبط ہو گئی۔

عن ابن عمر قال کتب النبی صلی الله علیہ وسلم کتاب الصدقۃ فلم یخرج الی عمالہ حتی

عبد اللہ بن عمر کا کہنا ہے۔ کہ آنحضرت صلعم نے صدقہ سے متعلق ایک کتاب تحریر کرائی۔ پھر آپ فوت ہو گئے۔ اس لیے وہ عمال کے پاس نہ پہنچ سکی۔ اس

قبض نعمل به ابوبکر حتی
قبض ثم عمل به عمر حتی
قبض وهی عند آل ابن عمر قال
الزهری اقرانیها سالم فوعیتها
وهی التی انتسخ عمر بن عبد العزیز
(مستدرک حاکم)

کے بعد اس پر ابوبکر نے عمل کیا۔ ان کا انتقال ہوا تو عمر نے اس کا نفاذ کیا۔ یہ بھی اللہ کو پیارے ہوئے تو یہ کتاب ان کے خاندان میں محفوظ رہی۔ یہی کتاب آپ کے پوتے سالم نے زہری کو پڑھنے کی غرض سے دی۔ زہری کا قول ہے۔ کہ میں نے اسے یاد کرلیا

مکہ مکرمہ کی عزت و حرمت سے متعلق آپ نے خطبہ دیا۔ تو سامعین میں سے ایک شخص ابوشاہ نے درخواست کی۔ کہ مجھے یہ لکھوا دیجئے۔ آپ نے اس کے لکھنے کا حکم دیا۔

اکتبوا لابی شاہ (بخاری و مسلم)

ابوشاہ کو یہ حدیث لکھ دو۔

حضرت علی نے ایک صحیفہ آنحضرت صلعم سے سن کر مرتب کیا۔ جس میں مختلف مسائل مندرج تھے۔

عن علی قال ما کتبنا عن النبی (صلی الله علیه وسلم) الا القرآن وما فی هذه الصحیفة

حضرت علیؓ سے روایت ہے۔ انھوں نے فرمایا کہ ہم نے قرآن اور اس صحیفہ کے علاوہ آنحضرت سے اور کسی چیز کی کتابت نہیں کی۔

یہود مدینہ سے جو معاہدہ ہوا۔ اسے ضبط تحریر میں لایا گیا۔

کتب النبی صلی الله علیه وسلم کتابا وادع فیه الیهود (سیرة ابن هشام)

آنحضرت نے ایک دستاویز لکھوائی۔ جس میں یہودیوں سے صلح کے شرائط مرقوم تھے۔

شاہان عجم۔ کو دعوتی پیغام بھیجے۔ جن میں کے متعدد اصلی نسخے دوسرے ذرائع سے مل گئے ہیں۔ اور چھپ گئے ہیں۔

کتب النبی صلی الله علیه وسلم الی کسری وقیصر والنجاشی والی کل جبار یدعوهم الی الاسلام (مسلم)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسریٰ، قیصر نجاشی اور تمام بڑوں بڑوں کو مکتوب بھیجے۔ جن میں انھیں اللہ کی طرف دعوت دی

صحابہ اور تدوین حدیث

صحابہ نے اس سلسلہ میں کم سعی و اہتمام کا ثبوت نہیں دیا۔ ابوہریرہ کے

مرویات کی تعداد ۵۳۷۴ تک پہنچتی ہے. ام المومنین حضرت عائشہ سے بھی دو ہزار سے کچھ زیادہ ہی حدیثیں مروی ہیں. اسی طرح عبداللہ بن عمرؓ انس بن مالک اور جابر بن عبداللہ سے حدیث کا بہت بڑا ذخیرہ منقول ہے.

جابر بن عبداللہ کے شغف حدیث کا اندازہ اس سے کیجئے. کہ ان کو جب یہ معلوم ہوا کہ عبداللہ جہنی کو رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی ایک حدیث کا علم ہے. تو انھوں نے عرف اس حدیث کو سننے کے لیے اونٹ خریدا. ایک مہینہ کی مسافت طے کی. شام پہنچے. اور حدیث کی سماعت سے بہرہ مند ہوئے.

حضرت ابوبکر نے. قریب قریب پانچ صد احادیث کا ایک مجموعہ مرتب کر رکھا تھا:

قالت عائشۃ جمع ابی الحدیث عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فکانت خمسۃ مائۃ حدیث (تذکرۃ الحفاظ)	حضرت عائشہؓ کا کہنا ہے. کہ میرے والد نے آنحضرت کی احادیث لکھنی شروع کیں. تو وہ پانچ سو تک پہنچ گئیں.

حضرت عمرؓ نے کن کن مسائل میں حدیث کو اپنے فکر و استدلال اور فقہ و قیاس کی بنیاد ٹھہرایا. اس کی تفصیلات دیکھنا ہو. تو ابی عبید کی کتاب الاموال دیکھیے اور یا پھر شاہ ولی اللہ نے ازالۃ الخفاء میں. جو ان کے مخصوص مجتہدات اور فیصلوں پر روشنی ڈالی ہے. اس کی تفصیلات ملاحظہ ہوں. حضرت علی کے متعلق مشہور تھا. کہ ایک صحیفہ انھوں نے رقم فرما رکھا ہے. جس میں دیت وغیرہ کے مسائل درج تھے. اور لوگوں کو یہ شبہ تھا. کہ خدا جانے ان میں کن اسرار دین کو قلم بند کیا گیا ہے.

اس کے بعد تابعین کا دور ہے. اور وہ ایک گروہ کا گروہ ہے. جس نے حدیث کو جمع کیا. اس کی تدریس و تعلیم کے مختلف مرکز قائم کیے. اور سینکڑوں اور ہزاروں تلامذہ کو اپنے گرد جمع کر لیا. جیسے سعید بن مسیب. نافع. عمر بن عبداللہ. عروہ طاؤس اور زہری وغیرہم.

جب یہ ثابت ہو گیا. کہ آنحضرت نے اپنے زمانہ میں احادیث کو لکھوایا. صحابہ نے اس کی اشاعت و تعلیم میں سرگرمی دکھائی ہے. اور اجتہاد و قضاء میں. اس کو استدلال

کا ایک مبنی ٹھہرایا ہے۔ اور اس کے بعد تابعین کے ایک انبوہ در انبوہ نے اس کو عامۃ المسلمین تک پہنچایا ہے۔ تو مستشرقین کا پھیلایا ہوا یہ شک رفع ہو جاتا ہے۔ کہ حدیث کی تدوین آنحضرت کے بعد دو ڈھائی سو سال جا کر ہوئی۔

اصل تنقیح یہاں اس نکتہ کو ہم دوبارہ ذکر کریں گے۔ کہ تدوین و عدم تدوین کی بحث کو چھیڑ کر غلط مبحث نہ کیا جائے۔ اصل تنقیح جس پر فیصلہ کا مدار ہے۔ وہ یہ ہے کہ وہ زندگی جو صحابہؓ نے بسر کی۔ اور مدنیت و ثقافت کا وہ ڈھانچہ اور روزمرہ دینی کاموں کا وہ نقشہ جو زمانے کی مختلف کروٹوں کے باوجود قائم رہا۔ اس کے پیچھے۔ حدیث و سنت کے احترام کے سوا اور آنحضرت کے اسوہ و عمل کے علاوہ اور کون عامل کارفرما تھا۔ اور کون اساس اور بنیاد تھی۔

کتابت حدیث سے آنحضرت نے کیوں روکا حجیت حدیث کی بحث تشنہ رہے گی۔ اگر ہم ان احادیث و روایات کا ذکر نہ کریں جن میں کتابت حدیث سے روکا گیا ہے۔ یا جن سے یہ معلوم ہوتا ہے۔ کہ بڑے بڑے صحابہ اور ائمہ کو خود اس بارے میں خاصہ تامل تھا۔ اور اس کے بعد یہ بتائیں۔ کہ ان کا ٹھیک ٹھیک مطلب کیا ہے۔ کیوں کہ یہی وہ مواد ہے۔ جس سے مستشرقین نے یہ استدلال کیا ہے۔ کہ کتابت حدیث کا معاملہ مشکوک ہے۔ سب سے پہلے اس مشہور حدیث کو لیجیے۔

عن همام عن زيد بن اسلم عن عطاء بن يسار عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تكتبوا عني فمن كتب غير القران فليمحه (صحيح مسلم)

ہمام سے روایت ہے۔ انھوں نے زید بن اسلم سے روایت کی۔ انھوں نے عطاء بن یسار سے ان کا کہنا ہے۔ کہ آنحضرت کا کہنا ہے۔ کہ میری احادیث نہ لکھو۔ جس نے قرآن کے علاوہ کچھ لکھا ہو۔ تو وہ اس کو مٹا دے

پچھلی بحثوں کو اگر ذہن میں تازہ رکھا جائے۔ اور یہ دیکھا جائے۔ کہ آنحضرت نے کیوں کر احادیث لکھوائی ہیں۔ کس طرح صحابہ و تابعین نے آنحضرت کے اسوہ مبارکہ کی ایک ایک ادائے دلنواز کو عشاق رسالت پناہ تک پہنچایا ہے۔ اور اس حقیقت پر غور کر لیا

جائے کہ یہ حدیث جس کتاب میں مذکور ہوئی ہے۔ اس کی اپنی حیثیت کیا ہے۔ کیا وہ بجائے خود ایک دفتر حدیث نہیں۔ اور ایسی تصویر نہیں۔ جس میں خد و خال نبوت کو خصوصیت سے اجاگر کیا گیا ہے۔ اگر یہ سب نکات ملحوظ خاطر رہیں۔ تو ظاہر ہے۔ کہ اس کا وہ مطلب نہیں ہو سکتا جو مستشرقین سمجھے ہیں۔

اسلامیات کا ادنیٰ طالب علم بھی جانتا ہے۔ کہ حدیث میں ایک بحث ناسخ و منسوخ کی بھی ہے۔ اور یہ اسی قبیل سے ہے۔ ابن قتیبہ نے تاویل مختلف الحدیث میں اس کی وضاحت کی ہے۔ کہ ابتداءً چوں کہ آنحضرتؐ کو ایسا لائق اعتماد آدمی نہیں ملا تھا۔ جو عمدگی سے حدیث کی کتابت کر سکے۔ اور اس باریک فرق کو سمجھ سکے۔ جو قرآن کے رسم الخط اور حدیث کے انداز تحریر میں ہو سکتا ہے۔ اس لیے اس سے روک دیا۔ اور جب ایسا موزون اور سمجھ دار کاتب مل گیا۔ تو اجازت دے دی۔

عن حماد بن سلمة عن محمد	حماد بن سلمہ سے روایت ہے۔ انھوں نے محمد بن اسحٰق سے روایت
بن اسحٰق عن عمرو بن شعیب	کی۔ انھوں نے عمرو بن شعیب سے۔ انھوں نے اپنے باپ شعیب سے
عن ابیه عن جده قال قلت	اور انھوں نے اپنے دادا سے۔ انھوں نے کہا۔ میں نے پوچھا
یا رسول الله اکتب کل ما اسمع	یا رسول اللہ کیا میں آپ سے جو کچھ بھی سنوں، لکھتا جاؤں۔ آپ نے
منك قال نعم قلت فی الرضی	فرمایا ہاں۔ میں نے اس پر کہا۔ کیا اس وقت بھی جب آپ خوش
والغضب قال نعم فانی لا اقول	ہوں یا خفا ہوں۔ فرمایا۔ کیوں نہیں۔ میں ان کیفیات میں
فی ذلك كله الا الحق	بھی یہی کچھ کہتا ہوں۔ جو حق ہوتا ہے

یہ بزرگ جن کو اجازت بخشی گئی۔ عبد اللہ بن عمروؓ ہیں۔ جن کو عبرانی۔ اور عربی دونوں میں لکھنے کا ملکہ حاصل تھا۔ اور جو قرآن و حدیث کے علاوہ۔ تورات و صحف انبیاء پر بھی نظر رکھتے تھے۔

حضرت ابوبکر کا قول

ابن ابی ملیکہ کے مراسیل میں سے۔ اس قول کو بھی اس سلسلہ میں بیان کیا جاتا ہے۔

(ان) الصدیق جمع الناس بعد وفاة	ابوبکر رضؓ صدیق نے آنحضرتؐ کی وفات کے بعد

جمعهم فقال انکم تحدثون عن رسول الله صلی الله علیه وسلم احادیث تختلفون فیها والناس بعدکم اشد اختلافا فلا تحدثوا عن رسول الله صلی الله علیه وسلم شیئا فمن سئلکم فقولوا بیننا وبینکم کتاب الله فاستحلوا حلاله وحرموا حرامه

لوگوں کو جمع کیا۔ اور کہا کہ تم آنحضرت کی حدیثیں بیان کرتے ہو۔ اور اس میں انداز بیان کا اختلاف رونما ہو جاتا ہے تمھارے بعد جو لوگ آئیں گے۔ ان میں اس سے بھی زیادہ اختلاف کے ابھرنے کا خطرہ ہے۔ اس لیے تم آنحضرت کی احادیث نہ بیان کیا کرو۔ بلکہ ضرورت پڑنے پر یہ کہہ دیا کرو کہ ہمارے اور تمھارے درمیان کتاب اللہ موجود ہے اس کے حلال کو حلال۔ اور اس کے حرام کو حرام قرار دو۔

لیکن ظاہر ہے کہ اس کا منشاء صرف اسی قدر ہے۔ کہ احادیث کے بیان کرنے میں احتیاط و تثبت کو ملحوظ رکھا جائے۔ یہ نہیں کہ سرے سے حدیث کی کتابت ہی نہ کرائی جائے کیوں کہ اس واقعہ کو کون جھٹلائے گا۔ کہ ابوبکر کے زمانہ خلافت تک تو کم از کم اسوہ رسول کی اہمیت کا احساس موجود تھا۔ اور اس کی تابش سے دل روشن اور اذہان مستنیر تھے۔ ہم بتا چکے ہیں کہ حضرت ابوبکر رض نے خود پانصد احادیث کا ایک مجموعہ ترتیب دیا تھا۔ اور یہ بھی سیر و حدیث کی کتابوں میں مذکور ہے۔ کہ جب جدہ کی وراثت کا سوال حضرت صدیق کے سامنے آیا تو انہیں تشویش لاحق ہوئی۔ کیوں کہ کتاب اللہ میں اس کی تصریح موجود نہیں ہے۔ اس پر آپ نے مناسب سمجھا۔ کہ لوگوں سے اس بارے میں پوچھا جائے۔ کہ کیا تمھیں کچھ یاد ہے کہ آنحضرت نے کیا ارشاد فرمایا۔ جب مغیرہ بن شعبہ نے کہا۔ کہ آنحضرت جدہ کو ایک سدس دلایا کرتے تھے۔ تو آپ نے ازراہ احتیاط پوچھا۔ اس پر کوئی گواہ بھی ہے محمد بن مسلمہ نے اس کی تصدیق کی۔ اور صدیق نے اس فیصلہ کو نافذ فرما دیا۔ جو سراسر سنت پر مبنی تھا

حضرت عمر اور حضرت علی کی تصریحات کا مطلب

اسی طرح کا ایک اثر حضرت عمر رض سے مروی ہے

عن قرظة بن كعب قال لما سيرنا عمر الى العراق مشى معنا وقال اتدرون لما

قرظہ بن کعب کا کہنا ہے۔ کہ جب عمر رض ہم کو عراق کی طرف روانہ کرنے لگے تو کچھ دور تک مشایعت فرمائی۔ اور پھر پوچھا کہ جانتے ہو۔ میں کیوں اپنی

شیعتکم قالوا نعم تکرمۃ لنا قال ومع ذلک فانکم تاتون اھل قریۃ لھم دوی بالقران کدوی النحل فلا تصدوھم بالاحادیث فتشغلوھم جردوا القران واقلوا الروایۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانا شریککم

دور تک تمھیں پہنچانے آیا ہوں۔ انھوں نے کہا ہاں۔ اعزاز فرمایا۔ اس کے ساتھ ایک اور چیز بھی ہے۔ تم ایسے لوگوں کے ہاں جا رہے ہو۔ جن کے منہ سے قرآن پڑھتے وقت مکھی کی طرح بھنبھناہٹ کی آواز سنائی دیتی ہے۔ تم اس سے انہیں احادیث سنا سنا کر روک نہ دینا۔ ایسا نہ ہو کہ وہ احادیث کے حفظ ہی پر لگ جائیں (اور حفظ قرآن سے غافل ہو جائیں) انھیں صرف قرآن سناؤ۔ اور احادیث سناؤ بھی تو کم۔ اور میں تمھارا اس میں شریک اور ساجھی ہوں

حضرت علی سے منقول ہے۔

حدثوا الناس بما یعرفون ودعوا ما ینکرون

لوگوں کو ایسی حدیثیں سناؤ۔ جن سے وہ مانوس ہیں ایسی حدیثیں نہ سناؤ جن سے وہ مانوس نہیں۔

ان آثار کو خود محدثین نے اپنے ذخائر سنت میں درج فرمایا ہے۔ اور ان سے مراد یہ ہے کہ یہ بزرگ باوجود اس محبت کے جو ان کو احادیث سے تھی۔ اس کی تبلیغ واشاعت میں کس حکمت اور احتیاط کو ملحوظ رکھتے تھے۔ چنانچہ حضرت عمر کے ارشاد کا منشا صرف اس قدر ہے۔ کہ چونکہ احادیث کے بارے میں لوگوں میں پہلے سے ایک طرح کا نفسیاتی سا تعلق موجود ہے۔ کیوں کہ وہ یہ سمجھے ہوئے ہیں۔ کہ ان میں بھی اسوہ رسول ہی کی جھلک ہے۔ اس لیے تم اس کثرت سے حدیثیں سنا سنا کر ان کے شوق حفظ حدیث کو اتنا نہ اکساؤ کہ یہ حفظ قرآن کی چاشنی سے محروم ہو جائیں

اسی طرح حضرت علی رضؓ یہ کہنا چاہتے ہیں۔ کہ اصل دین وہی ہے۔ جس پر لوگ عمل پیرا ہیں۔ اور جن بنیادوں پر روزمرہ کی عملی واعتقادی زندگی کا ڈھانچہ مبنی ہے تم ایسی احادیث عوام کو نہ سناؤ۔ جو ان کے ذہنوں کو متاثر نہ کر سکیں۔ بلکہ الٹا ایک نئی الجھن میں ڈال دیں کہ جس سے عہدہ برا ہونا ان کے بس کا روگ نہ ہو۔ چنانچہ امام بخاری اس اثر کو اس تبویب کے تحت لائے ہیں۔

باب من خص بالعلم قوما دون قوم کراھیۃ ان لا یفھموا

باب ایسے شخص سے متعلق جو اپنے معارف علم کو ایک گروہ کے لیے مخصوص کر لیتا ہے۔ اور سب سے نہیں کہتا۔ اس خدشہ کے پیش نظر کہ کہیں یہ ان کے فہم سے بالاتر نہ ہوں۔

یعنی مقصود ترک حدیث، انکار حدیث، یا حجیت حدیث کو موضوع بحث بنانا نہیں بلکہ تبلیغ حدیث کے بارے میں تقاضائے حکمت و احتیاط کو ملحوظ رکھنا ہے۔

بخاری ہی میں ایک جگہ حضرت ابوہریرہ سے متعلق مذکور ہے۔

حفظت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وعائین فاما احدھما فبثثتہ واما الاخر فلو بثثتہ قطع ھذا البلعوم

میں نے آنحضرت سے دو وعا (برتن) پائے ہیں۔ ان میں کے ایک کے مشمولات کو تو پھیلا دیا ہے اور دوسرے برتن میں جو کچھ ہے۔ اگر اس کا بھی اظہار کر دوں۔ تو یہ گلا کٹ کے رہ جائے۔

غرض یہ ہے۔ کہ جہاں تک دینی امور کی وضاحت کا تعلق تھا۔ ان کی تکمیل ہو گئی اور میں نے آنحضرت کی سپرد کی ہوئی اس امانت کو بے کم و کاست آپ لوگوں تک پہنچا دیا ہے وہ امور جو ائمہ جور کے بارے میں ہیں۔ اور جو شخصی پیشگوئیوں کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اور مزید براں جن کے افشاء سے فتنہ و ابتلا کے ابھرنے کا اندیشہ ہے۔ تو ان کا اظہار عمداً میں نہیں کر رہا ہوں۔ کیوں کہ ان کے کتمان سے کوئی دینی مضرت لاحق نہیں ہوتی۔

وضع حدیث کا فتنہ اور اس کے اسباب

ایک طرف تو حفاظت حدیث کی یہ کوششیں ہیں جو آنحضرت کے عہد سعادت سے لے کر صحابہ تک برابر جاری رہیں اور صحابہ کے بعد ائمہ و تابعین کرام نے انھیں تدوین و تالیف اور فقہ و قانون کی شکل میں منضبط کیا۔ اور اسلامی معاشرہ نے ان کی روشنی میں پیش آیند مسائل کی گتھیوں کو سلجھایا۔ دوسری طرف وضع و تلبیس کے تقاضے بھی غافل نہیں رہے۔

جو قومیں میدان جنگ میں شکست کھا چکی تھیں۔ اور جن کی قومی سطوت۔ اور مشرکانہ ثقافت کو اسلام کے فاتحانہ اقدامات سے گزند پہنچا تھا۔ کیوں کر خاموشی سے یہ سب کچھ برداشت کر لیتیں۔ ان میں کے ذہین افراد نے انتقام کا یہ موثر طریقہ ایجاد کیا۔ کہ مسلمانوں

میں جذب ہو جاؤ۔ اور نمائشی زہد و تقویٰ سے ان کو اپنے اخلاص و بزرگی کا یقین دلاؤ اور پھر ایسی ایسی حدیثیں گھڑو اور پھیلاؤ کہ جس سے ہدایت و ارشاد کا یہ سرچشمہ گدلا ہو جائے یعنی جب اسلام کے بے پناہ حملوں کے سامنے کفر کے پاؤں نہ جم سکے۔ اور ان عقاید و افکار کی تائید کا کوئی سامان مہیا نہ ہو سکا۔ جن کو صدیوں سے اہل کفر سینوں سے لگائے اور ذہنوں میں جمائے بیٹھے تھے۔ اور اس ثقافت و اخلاق کی حفاظت کا اہتمام نہ ہو سکا جن پر ان کو بڑا ناز تھا۔ تو اب شیطان نے یہ سمجھایا۔ کہ مقابلہ فضول اور بے کار ہے اگر اسلامی روح کو ختم کر دو۔ اسلامی تصورات کا چہرہ بگاڑ دو۔ اور نظر و فکر کے محوروں کو تبدیل کر دو۔ تو تمھاری شکست فتح سے بدل سکتی ہے۔

چنانچہ کئی بہروپیوں نے محدثین کی وضع قطع اختیار کر لی اور قال قال رسول اللہ کی صدائے دلنواز سے گمراہیاں پھیلانا شروع کیں۔ مشہور وضاع عبدالکریم بن ابی العوجاء جب اس جرم کی پاداش میں پکڑا گیا۔ اور فیصلہ ہوا۔ کہ اس کی گردن مار دی جائے۔ تو اس نے کھلے بندوں اقرار کیا۔ کہ میں نے قریب قریب چار ہزار حدیثیں گھڑیں اور مسلمانوں میں رائج کی ہیں۔ جن میں بہتیری حلال چیزیں ہیں۔ جن کو حرام ٹھہرایا گیا ہے اور بہتیری حرام ہیں جن کو حلال قرار دیا گیا ہے۔

ہماری رائے میں یہ ابن العوجاء کا آخری جھوٹ ہے جو وہ بول سکا ہے۔ اس سے اس کی غرض یہ تھی۔ کہ وضع حدیث کا حیلہ تو کامیاب نہیں ہوا۔ اس طرح محدثین کے حلقوں میں ہلچل تو پیدا ہو جائے گی۔ ورنہ کون نہیں جانتا کہ ابن العوجاء سے بہت پہلے حلت و حرمت کی واضح بنیادوں پر اسلامی معاشرہ قائم ہو چکا تھا۔ اور چل رہا تھا۔

دراصل اس کی پھیلائی ہوئی زیادہ تر احادیث وہ ہو سکتی ہیں۔ جو صفات سے متعلق ہیں جن میں توحید کے صاف ستھرے اور زندہ و حیات افروز عقیدہ کو تشبیہ و تعطیل کے گورکھ دھندوں میں الجھا دیا گیا ہے۔ اور ان عقلی و کلامی جھگڑوں کو زندہ کیا گیا ہے۔ جن کا اسلام کی سادگی اور عملیت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں۔ یہ شخص عقیدۃً مانوی تھا۔ اور یہ چاہتا تھا۔ کہ اس ڈھنگ سے۔ عجمی افکار کی شکست کا توحید سے بدلہ لیا جائے۔

وضع حدیث کا ایک سبب داخلی بھی تھا۔ جب خلافت کے مسئلہ نے مسلمانوں میں شیعہ و خوارج کی تقسیم پیدا کی۔ اور عقلیات کے فروغ سے جبر و قدر اور اعتزال و جہمیت کے مسائل ابھرے۔ تب ہر ہر فرقہ کو اس امر کی ضرورت محسوس ہوئی۔ کہ تائید کے لیے کوئی حدیث ملے۔ بنو امیہ نے اپنی روش کو حق بجانب ٹھہرانے کے لیے اور اپنے اکابر کو اسلامی تاریخ کے ابطال اور ہیرو ثابت کرنے کی غرض سے حدیثیں وضع کیں اور عباسیوں نے ان کی مخالفت میں احادیث گھڑیں۔ تاکہ امویوں کے پھیلائے ہوئے اتہامات کی تردید کی جائے۔

علاوہ ازیں نیک نیتی سے بھی احادیث وضع کی گئیں۔ چنانچہ بعض صلحاء نے جب دیکھا کہ عمل و اخلاص میں وہ پہلی سی گرم جوشی نہیں رہی۔ تو انھوں نے فضائل اعمال کے بارے میں حدیثیں وضع کرنا شروع کیں۔ تاکہ لوگوں میں عمل پر آمادگی ابھرے۔ اور شوق و ذوق میں تحریک ہو۔ یہ وہی طبقہ ہے۔ جس کی امام نووی نے ان الفاظ میں نشان دہی فرمائی۔

وقد سلك مسلكهم بعض الجهلة المتسمين بسمة الزهاد ترغيبا في الخير في زعمهم الباطل	انھیں کے مسلک پر بعض جاہل زہاد نے چلنا شروع کیا۔ اور اپنے گمان باطل میں اس لیے حدیثیں وضع کیں۔ تاکہ نیکی کی طرف رغبت ہو۔

کچھ وہ لوگ تھے۔ جو یہ سمجھتے تھے۔ کہ احادیث میں اتنی احتیاط تو ہونی چاہیے کہ فی الواقع غلط چیز ان میں مندرج نہ ہو جائے۔ رہی سچی اور حکیمانہ باتیں۔ تو ان کو آنحضرت کی طرف منسوب کر دینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ چنانچہ ابو جعفر ہاشمی اور محمد بن سعید دمشقی کے متعلق مشہور ہے۔ کہ وہ جب کوئی موثر اور عمدہ قول پاتے۔ تو فوراً اس کے لیے سند ڈھونڈھ نکالتے۔

قصہ و وعظ کی ضرورتوں نے بھی بعض حضرات کو مجبور کیا۔ کہ وہ جھوٹی احادیث گھڑیں کیوں کہ جہاں تک قرآن اور حدیث صحیح کا تعلق ہے۔ ان کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ بڑے سے بڑا قصہ بھی یہاں مقصود بالذات نہیں۔ جن قوموں یا نبیوں کا تذکرہ ان دونوں میں آیا ہے۔ ان سے ایک خاص مقصد وابستہ ہے۔ اور صرف انہیں تفصیلات کو اس ضمن

میں اجاگر کیا گیا ہے۔ جو اس مقصد پر بالخصوص روشنی ڈالتی ہیں۔ دوسرے پہلوؤں کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ اس سے اس گروہ کی نفسیات کی تسکین نہیں ہوتی۔ جو وعظ کہتا اور مجالس ذکر کو گرماتا ہے۔ کیوں کہ وعظ لامحالہ قصہ میں تسلسل چاہتا ہے۔ عجائب و غرایب کا متقاضی ہے۔ اور ایسی جزئیات کا طالب جن سے قصہ واقعی قصہ معلوم ہو۔ اس لیے اس ڈھب کے خلاؤں کو اسرائیلیات سے پر کیا گیا۔ اور ادھر ادھر سے جزئیات تلاش کر کے اس کے تقاضوں کی تکمیل کر لی گئی۔ یہ اور بات ہے۔ کہ ایسی کوششوں سے وہی مفاسد ابھرے۔ جن سے قرآن بچنا چاہتا تھا۔ یعنی توجہ اصل مقصد سے ہٹی اور ان لاطائل جزئیات پر مرکوز ہو گئی۔ جن کو قرآن شائستہ بیان ہی نہیں سمجھتا تھا۔ زیادہ غضب ان حضرات نے یہ ڈھایا۔ کہ تکمیل قصہ کے شوق میں جلیل القدر انبیاء کو اس روپ میں پیش فرمایا۔ اور ایسی ایسی باتیں اور قصے ان کی جانب منسوب کیے کہ نبوت تو بڑی بات ہے۔ شرافت و سنجیدگی کو ان کے انتساب سے ہچکچاہٹ محسوس ہو۔ یہی وجہ ہے۔ کہ امام مالکؒ نے ان احادیث کی صحت پر اعتراض کیا۔ جو تفسیر کے ضمن میں قصہ آرائی اور زیب داستان کی غرض سے بیان کی جاتی ہیں۔

ایک گروہ حقیر دنیا دار علماء کا بھی تھا۔ جن کا اکثر درباروں میں آنا جانا رہتا اور ان کو محض حصول دنیا کے لیے۔ خلفاء کو ایسی حدیثیں سنانا پڑتیں۔ جن سے ان کے فاجرانہ مشاغل کی تائید کر سکیں۔ لطف یہ ہے۔ کہ خود یہ خلفاء جانتے تھے۔ کہ یہ لوگ عبدۃ الدنیا و الدینار ہیں۔ اور ہماری خوشنودی کی خاطر دین فروشی کا مشغلہ اختیار کیے ہوئے ہیں چنانچہ مہدی کو جب کبوتر بازی کی تائید میں یہ حدیث سنائی گئی۔ کہ

لا سبق الا فی خف او حافر او جناح

مسابقت (شرط بدنا) جائز نہیں ہے۔ مگر گھر میں یا سم میں یا پر میں۔ یعنی اونٹ یا گھوڑے یا پرندے وغیرہ میں

یہاں جناح کا لفظ موضوع ہے۔ تو اس نے اگرچہ دس ہزار درہم انعام تو غیاث بن ابراہیم کو دے ڈالا۔ مگر اس کے متعلق رائے یہی قائم کی۔ کہ

اشھدان قفاک قفاکذب علی رسولؐ میں کھلے بندوں کہتا ہوں۔ کہ تمھاری گردن رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) پر افتراپردازی کرنے والے کی گردن ہے

مستشرقین کی مسرت بے جا

اسی طرح کے چند اقوال کو پاکر مستشرقین نے بڑی مسرت کا اظہار کیا ہے۔ اور ان سے یہ ثابت کرنا چاہا ہے۔ کہ احادیث کا سارا ذخیرہ مشکوک ہے حالانکہ اس ڈھب کی حدیثوں کو اول تو اہل فن نے لائق توجہ ہی نہیں سمجھا۔ اور پہلی نظر میں متاع کاسد سمجھ کر چھوڑ دیا۔ دوسرے ان سے دین کا وہ حصہ قطعی غیر متاثر رہتا ہے۔ جس کی بنیاد احادیث صحیحہ پر ہے۔ یا جس کو فقہائے اسلام نے جزئیات و فروع کے لیے قیاس و استنباط کا مبنیٰ ٹھہرایا ہے۔ ان کی دیکھا دیکھی۔ کچھ ہمارے ہاں کے سادہ لوح بھی ہیں۔ جو ان اکتشافات پر اچھل اچھل پڑتے ہیں۔ اور مصر ہیں۔ کہ احادیث کے ان دفاتر کو، خواہ مخواہ مہمل و بے معنی قرار دے کر چھوڑ ہی دیا جائے۔

حالانکہ ان حوالوں کے بارے میں دیکھنے کی یہ بات ہے۔ کہ یہ تاریخ و سیر کی انہیں کتابوں میں مذکور ہیں۔ جن کو یہ لوگ غیر مستند ٹھہراتے ہیں۔ اور مزید برآں تعجب آفریں اور حیران کن معاملہ یہ ہے۔ کہ صدیوں سے ہمارے علماء و فقہاء ہزاروں اور لاکھوں کی تعداد میں انھیں اقوال کو پڑھتے اور پڑھاتے رہے ہیں۔ لیکن ان کا ذہن اس طرف منتقل نہیں ہوا کہ ان سے حدیث کی حجیت و صحت ہی مشکوک ٹھہرتی ہے۔ کیوں کہ وہ خوب جانتے تھے۔ کہ شک کے حدود کیا ہیں۔ اور صحت و حجیت کے دائروں کا پھیلاؤ کہاں سے کہاں تک ہے۔ انہیں اچھی طرح معلوم تھا۔ کہ بڑی سے بڑی جعل سازی کے باوجود۔ جو معلوم اور محدثین اور نقادان حدیث کے حلقوں میں معروف ہے۔ اس کا چہرہ مسخ نہیں ہوتا۔

ان لوگوں کی مثال جو بغیر تنقید کیے۔ اور شک و شبہ کی قدر و قیمت کا علمی جائزہ لیے اس طرح کے حوالوں سے اتنا متاثر ہوتے ہیں۔ کہ پورے ذخیرہ حدیث ہی پر سے ان کا اعتبار اٹھ جاتا ہے۔ ایک ایسے گاؤدی شخص کی سی ہے۔ جو یہ سن کر کہ فلاں فلاں گروہ نے لاکھوں روپے کے جعلی نوٹ بنائے ہیں۔ اتنا گھبرا جائے۔ کہ اپنے گھر میں رکھے ہوئے اصلی نوٹوں کو مشکوک سمجھ کر بازار میں پھینکنے لگے۔ کہ اب ان کے صحیح ہونے کا بھی کیا یقین ہے

اصل میں احادیث پر سوچ بچار کرتے وقت۔ جو بنیادی غلطی ان حضرات سے سرزد ہوتی ہے وہ یہ ہے۔ کہ یہ حدیث کے اس مستحکم و استوار نظام اور ڈھانچہ پر غور نہیں کرتے۔ جس میں فریب اور جھوٹ چل ہی نہیں سکتا۔ اور ان ذرائع اور شرائط پر غور نہیں کرتے۔ جن کا روایت حدیث میں لحاظ رکھا گیا ہے۔ اور جو اس درجہ علمی اور سائٹیفک ہیں۔ کہ ان کے مطالعہ سے حیرت ہوتی ہے۔ کہ مسلمانوں نے کیوں کر تاریخ و تحدیث کی پرانی سمتوں کو یکسر بدل دیا ہے اور نئی بنیادوں پر اسے اٹھایا ہے۔

حدیث کے دامن میں علوم و حکم کی کون کون چیزیں آتی ہیں۔

اس کے علاوہ یہ حقیقت بھی نظروں سے اوجھل ہو جاتی ہے کہ حدیث و سنت کے مشمولات میں ہمارے لیے علم و عمل کی کتنی بڑی دولت اور راہ نمائی پنہاں ہے۔ اور اس کی محرومی کے معنی۔ کتنی بڑی محرومی اور افلاس کے ہیں۔ اس میں بے نظیر ادب ہے۔ جس میں افصح العرب کی زبان کی عذوبت اور مٹھاس ہے۔ اس میں حکمت اقوال اور فلسفہ عمل کی باریکیاں ہیں۔ اس میں ہماری روزمرہ کی زندگی کا نقشہ ہے۔ اس میں اخلاق و معاشرہ کے اولین نقوش ہیں۔ اور سب سے بڑی بات یہ کہ اتم ترین سطح جس پر حدیث فائز ہے۔ وہ یہ ہے۔ کہ یہ ہماری زندگی کی تاریخی کڑیوں کو۔ باہم جوڑتی ہے۔ اور ہمارے فکر و ذہن کی پرواز کو اس مبارک زمانے تک لے جاتی ہے۔ جس میں نبوت نے پہلے پہل سانس لیا۔ محروم ہونے والے حضرات سنجیدگی سے سوچیں۔ کہ وہ کن چیزوں سے محروم ہونا چاہتے ہیں۔

حدیث کے پیچھے کون سا مضبوط نظام کار فرما ہے۔ اور اس کے ذرائع کتنے صحیح اور مکمل ہیں۔ اس پر سرسری نظر ڈال لینا چاہیے۔ تاکہ معلوم ہو جائے کہ وضع و تلبیس کی کارروائیوں سے اسے کچھ نقصان نہیں پہنچا ہے۔ بلکہ الٹا اس کے حاملین نے اس کی اور احتیاط کی ہے اور ایسی کڑی چھان بین کی ہے۔ اور ایسی فنی و ضروری رعایتوں اور شرطوں کو ملحوظ رکھا ہے کہ جعل سازی کا پوری طرح سدباب ہو گیا ہے۔

اس سلسلہ میں اس حقیقت کا مدنظر رکھنا نہایت ضروری ہے۔ کہ حدیث نبوی کوئی بالکل الگ تھلگ قسم کی چیز نہیں ہے۔ بلکہ یہ اسی کی تفصیل ہے۔ جس کو قرآن حکیم نے مجملاً

بیان کیا ہے۔ یعنی قرآن حکیم نے اگر نماز کا حکم دیا ہے۔ تو حدیث اس کے متعلقات کی تشریح کرتی ہے۔ اور یہ بتاتی ہے کہ مثلاً رات دن میں یہ کے بار پڑھی جائے۔ قیام کب ہے رکوع کی کیفیت کیا ہے۔ اور سجدہ کیوں کر ادا ہونا چاہیے۔ پھر ان کے علیحدہ علیحدہ اذکار اور دعائیں کیا کیا ہیں۔ یا جماعت ہو تو اس کے آداب کیا ہیں۔ اور منفرداً ہو۔ تو کس طرح پڑھی جائے وغیرہ وغیرہ روزہ کا حکم دیا ہے۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ آنحضرت نے اس کا کیا مفہوم سمجھا۔ حج کی تفصیلات کیا ہیں۔ اور اسی طرح حدیث اس امر کی وضاحت کرتی ہے۔ کہ زکوٰۃ کا نصاب کیا ہے۔ اور کن کن اشیاء پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور ان کی شرح کیا ہے۔ گویا قرآن و حدیث کا جو تعلق ہے۔ وہ اجمال و تشریح کا ہے۔ تباین و تضاد کا نہیں یعنی یہ نہیں۔ کہ یہ بالکل علیحدہ اور مستقل بالذات کوئی چیز ہے۔ جو یوں ہی درمیان میں کہیں سے ٹپک پڑی ہے۔ اور قرآن کی تعلیمات سے اس کا کوئی لگاؤ ہی نہیں یہ تفصیلات جو حدیث نے بیان کی ہیں۔ یہ وہی ہیں۔ جن پر بعد میں تمام فقہی مذاہب کی عمارت اٹھائی گئی ہے۔ اور جن پر آغاز اسلام ہی سے اسلامی معاشرہ عمل پیرا ہے۔

اس لیے جہاں تک ان احادیث کا تعلق ہے۔ جو زندگی کے ان ضروری مسائل پر مشتمل ہیں۔ جن کا تعلق تشریع اور تشریح سے ہے۔ تو اس میں وضع کی گنجایش یوں نہیں رہتی کہ اس باب میں قرآن، فقہ اور معاشرے کی عملی تشکیل سے ہٹ کر کوئی بات کہنا ہی ناممکن ہے۔ کیوں کہ تینوں چیزیں مل کر باہم فکر و عمل کا ایسا متفقہ چوکھٹا بناتی ہیں۔ جس سے دین کا تصور محفوظ ہوتا ہے۔ اور خلل و اختلال کو پاؤں جمانے کا کوئی موقع میسر نہیں آتا۔

وضع و تلبیس ایک فن ہے۔ یہ شعر و ادب میں ہو یا شرائع میں ایک خاص طرح کی احتیاط اور ہشیاری کا متقاضی ہے۔ کوئی نقل اس وقت تک اہل نظر کو دھوکا نہیں دے سکتی۔ جب تک اصل کے مزاج اور اس کی خصوصیات کو اس میں منتقل نہ کیا جائے پھر جس درجہ اس میں اس مزاج و خصوصیات کا انعکاس ہوگا۔ اسی نسبت سے اس میں اصل کے ساتھ ایک طرح کی مناسبت حاصل ہو گی۔ اور اسی نسبت سے نظریں فریب

کھائیں گی۔ اہل علم جانتے ہیں کہ شعر جاہلی کا اکثر و بیشتر حصہ منحول اور جعلی ہے لیکن اس کے باوجود اس میں کوئی حرج نہیں۔ ان اشعار میں جاہلیت کے مزاج، اس کی خصوصیات رسم و رواج اور عوائد و خرافات کی اتنی کامیابی سے نقالی کی گئی ہے۔ کہ اگر کوئی جاہلی شاعر اپنے خیالات کو شعر میں پیش کرتا۔ تو اس سے زیادہ کامیابی کے ساتھ ان چیزوں کو بیان نہ کر سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ شعر و ادب کا یہ ذخیرہ ہمارے ہاں مقبول ہے۔ کیوں کہ اس سے اس کی افادیت کم نہیں ہوئی۔ یہ ان معنوں میں قطعی جاہلیت کا ادب ہے۔ کہ اس میں جاہلیت کی تمام ادائیں آ گئی ہیں۔ اگرچہ نسبت غلط ہے۔ وہی زبان کا انداز ہے وہی سادہ اور قدرتی تشبیہات ہیں انہیں استعاروں سے کام لیا گیا ہے۔ جو اس زمانے کی سطح کے مطابق ہیں۔ انھیں توہمات اور قتل و ثار کے جذبات کا اظہار ہے۔ جو ان کی قومی زندگی کا جز تھیں۔ وہی خانہ بدوشی ہے۔ وہی فطری اور مردانہ عشق ہے۔ اور وہی لوٹ مار اور ناؤنوش ہے۔

غرض یہ ہے کہ جن لوگوں نے۔ جاہلی اشعار و ادب کو ڈھالا۔ ان کو اس بات کا خیال رکھنا پڑا۔ کہ کوئی بات ایسی نہ کہی جائے۔ جس کی تائید اس وقت کے تصورات حیات سے نہ ہو سکے۔ اور جو ان کے مجوزہ نقشہ زندگی کے ساتھ مناسبت نہ رکھتی ہو۔ اس مثال کو سامنے رکھیے۔ اور پھر بتلائیے۔ کہ ایک ایسے معاشرے میں۔ جہاں ایک متعین زندگی ہے۔ زندگی کی متعین قدریں ہیں۔ قرآن ہے۔ حدیث ہے۔ فقہ و علوم کے حلقے ہیں۔

یہ ممکن ہے۔ کہ کوئی وضعی حدیث مقبول ہو جائے۔ جب تک کہ اس میں وہی بات نہ کہی گئی ہو۔ جو اسلامی مزاج کے عین مطابق ہو۔ جس میں اسی ذہنیت اور اصول کو مدنظر رکھا گیا ہو۔ جو اسلام چاہتا ہے۔ اس صورت میں۔ وضع سے کیا فائدہ حاصل ہوا۔ اور اسلامی حلقوں کو اس سے کیا نقصان پہنچا۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہوا کہ آپ نے چند وہ فی الواقعہ صحیح باتیں مان لیں۔ جو احادیث اگرچہ نہیں ہیں۔ لیکن ان کے مان لینے اور تسلیم کر لینے میں کوئی قباحت بھی نہیں۔ یہ ہم علی سبیل التنزل کہہ رہے ہیں۔ اور ان لوگوں کی تسکین خاطر کے لیے کہہ رہے ہیں۔ جو خواہ مخواہ وضع حدیث کے فتنہ سے

گھبرائے ہوئے ہیں۔ ورنہ محدثین نے حفاظت حدیث کے لیے جو عظیم المرتبت اہتمام کیا اور جن جن التزامات کو اخذ و قبول کی شرائط ٹھہرایا۔ وہ ایسے ہیں۔ کہ ان سے اس نوع کا کوئی احتمال ہی نہیں رہتا۔

محدثین کے التزامات اخذ و قبول کی شرائط۔ وضع حدیث کا فتنہ اول اول جب پھیلا۔ تو محدثین نے یہ التزام کر لیا۔ کہ کوئی حدیث بھی بغیر سند کے نہ مانی جائے۔ چنانچہ ابن سیرین کا کہنا ہے کہ جب لوگوں نے اناپ شناپ حدیثیں سنانا شروع کیں۔ تو محدثین نے سننے سے انکار کر دیا۔ اور کہا کہ۔

سموا لنا رجالکم — پہلے اپنے شیوخ کا اتا پتا بتاؤ۔

صحابہ تک کے بارے میں یہ تحقیق کی گئی۔ کہ کن کن کی طرف احادیث کا انتساب ہو رہا ہے۔ اور کون کون لوگ بیچ کی کڑیوں کی حیثیت سے تبلیغ حدیث میں معروف ہیں۔ جن صحابہ کے متعلق یہ ثابت ہو گیا کہ ان کو ایسے تلامذہ نہیں ملے۔ جن پر اعتماد کیا جا سکے۔ ان کو چھوڑ دیا گیا۔ اسی لیے کوئی روایت ان سے صحیحین میں منقول نہیں۔ حالانکہ ان کی جلالت قدر اپنی جگہ مسلم تھی۔ جیسے ابو عبیدہ بن الجراح، ابو کبشہ، قدامہ بن مظعون، سائب بن مظعون، ابو حذیفہ، الارقم وغیرہم۔

اور جن صحابہ کو کثرت سے تلامذہ ملے۔ ان کی روائیت کو قبول کرنے میں یہ خیال رکھا کہ تلامذہ کا کون حلقہ زیادہ مستند ہے۔ انھیں پر زیادہ بھروسہ کیا۔ اور زیادہ لایق اعتماد ٹھہرایا۔ جیسے حضرت ابو بکر کے سلسلہ اسناد میں سے اس سلسلہ کو ترجیح دی اسمعیل بن ابی خالد عن قیس بن ابی حازم عن ابی بکر۔ حضرت عمر سے استفادہ کرنے والے حلقوں میں سے اس کڑی کو "سلسلۃ الذہب" ٹھہرایا الزہری عن سالم عن ابیہ عن عمر۔ اور حضرت عائشہ کے مرویات میں سے اس سلسلہ کی توثیق کی عبید اللہ بن عمر عن القاسم عن عائشۃ۔ بالکل یہی حال تابعین کا ہے۔ ان میں بھی ایک بڑی تعداد ایسی ہے۔ جن کی مرویات کا دامن محض اس لیے سمٹا ہوا ہے۔ کہ ان تک اسناد کے سلسلے استواری سے نہیں پہنچتے ہیں۔ جیسے محمد بن طلحہ، محمد بن ابی کعب السائب

بن خلاد، محمد بن اسامہ بن زید، عمارہ بن خزیمہ بن ثابت رضی اللہ عنہم۔ پھر جس طرح صحابہ سے لے کر تابعین و تبع تابعین تک کی درمیانی کڑیوں کا جائزہ لیا گیا ہے اسی طرح تابعین سے مابعد تک کے سلسلوں کو پرکھا گیا ہے۔ اور انھیں حلقوں پر اعتماد کیا گیا ہے، جن کو محدثانہ جرح و تعدیل کی کڑی میزانوں پر تول لیا گیا ہے۔ وہ کڑی میزانیں کیا ہیں۔ اور محدثین نے ان کے رد و قبول میں کیا کیا شرائط ملحوظ رکھی ہیں۔ ان کو بھی دیکھتے چلیے۔

عدالت و ضبط کی تشریح رواۃ میں سب سے پہلے دو چیزیں دیکھی جاتی ہیں۔ ایک عدالت اور ایک کیفیات ضبط۔ ضبط و حفظ کے بارے میں وضاحت سے کہنے کی ضرورت نہیں محسوس ہوتی کیوں کہ ظاہر ہے۔ کہ اس سے مراد ذہن کی وہ حالت مقصود ہو سکتی ہے جس سے راوی سے متعلق بہ یقین یا ظن غالب حاصل ہو جائے۔ کہ جن راویات کو وہ بیان کر رہا ہے۔ اسے بعینہٖ یاد بھی ہیں۔ اور اس پر اعتماد ہو سکتا ہے۔ اور وہ سوء حفظ یا نسیان کے عارضے میں مبتلا نہیں ہے۔

پھر اس میں ان بزرگوں نے یہاں تک کاوش کی ہے۔ کہ اگر کچھ لوگ بڑھاپے یا کسی اور حادثے سے متاثر ہو گئے ہیں۔ اور اس سے ان کا حافظہ ماؤف ہو گیا ہے۔ تو انھوں نے کتب جرح و تعدیل میں ان کی صاف صاف نشان دہی کی ہے۔ اور عمر کے دونوں حصوں کے درمیان ایک خط امتیاز کھینچا ہے۔ اور بتایا ہے۔ کہ مرویات کا کون حصہ سوء حفظ کے عارضہ سے پہلے کا ہے۔ اور کون حصہ بعد کا ہے۔

عدالت۔ ایک جامع اور مختلف فیہ لفظ ہے۔ اس کے دائرہ اطلاق میں کیا کیا کیفیات آتی ہیں۔ اور یہ لفظ کن کن اخلاق فاضلہ اور آداب و اطوار کو اپنے پھیلاؤ میں لیے ہوئے ہے۔ اس کو سمجھنے کے لیے ایک اصولی تنقیح کو ذہن میں رکھیے۔

محدثین اور نقادان فن کے اس امر میں دو گروہ ہیں۔ کہ عدالت کی وسعتیں کہاں سے کہاں تک ہیں۔ ایک وہ ہے۔ جو روایت کو عرف شہادت ہی کی قسم کی چیز قرار دیتا ہے۔ ظاہر ہے۔ کہ اس کی شرائط نسبتہً نرم ہوں گی۔ ایک وہ ہے۔ جو حدیث

کو صرف شہادت نہیں سمجھتا۔ بلکہ اس سطح سے کچھ اونچا جانتا ہے۔ یہ زیادہ تثبت اور زیادہ احتیاط کا قائل ہے۔ اس لیے قدرتًا اس کے ہاں عدالت کا مفہوم ایسا جامع اور وسیع ہوگا کہ اس میں نفسیات و اخلاق تک کی بہت سی کیفیتیں آجائیں گی۔ امام مالک انھیں لوگوں میں سے ہیں۔ جو حدیث رسول کو غیر معمولی اہمیت دیتے ہیں۔ اور اسے محض خبر یا اطلاع کی سطح پر فائز نہیں قرار دیتے۔ بلکہ خبر و اطلاع سے کچھ زیادہ ہی سمجھتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے۔ کہ تحدیث کے لیے تقوٰی و حفظ مرؤت اور فن حدیث کی اہمیت شرط ہے۔ اس لیے بغیر تحقیق کیے۔ اور اس کی صلاحیتوں کا جائزہ لیے ہر شخص ہرگز اس لائق نہیں۔ کہ اس سے روایات لی جائیں۔

لیس کل الانسان یکتب عنهم روات کان لهم فضل فی انفسهم انما هی اخبار رسول الله صلی الله علیه وسلم فلا تؤخذ الا من اهلها

(اسعاف المبطاء)

لا یوخذ علم من اربعة و یوخذ ممن سوی ذالک. لا یوخذ من سفیه و لا یوخذ من صاحب هوی یدعو الناس الی هوائه ولا من کذاب یکذب فی حدیث الناس وان کان لا یتهم فی احادیث رسول الله صلی الله علیه وسلم و لا من شیخ له فضل و صلاح و عبادة اذا کان لا یعرف ما یحدث به (اسعاف)

ہر آدمی اس ڈھب کا نہیں ہے۔ کہ اس کی مرویات قلم بند کی جائیں۔ اگرچہ فی نفسہٖ اس کو فضیلت حاصل ہو۔ یہ احادیث رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا معاملہ ہے۔ اس لیے اسی شخص سے لی جائیں گی۔ جو اس کی اہلیت رکھتا ہو

علم حدیث چار قسم کے لوگوں سے حاصل نہیں کرنا چاہیے۔ ان کے سوا جو لوگ ہیں۔ ان سے حصول البتہ جائز ہے۔ ایک وہ جو بے عقل اور بیوقوف ہے۔ ایک صاحب ہوٰی و بدعت۔ جو لوگوں کو اس طرف دعوت بھی دیتا ہو۔ ایک وہ جو جھوٹا ہو۔ یعنی جو لوگوں کے معاملہ میں اکثر جھوٹ بولنے میں دریغ نہ کرے اگرچہ احادیث کے بارے میں متہم بالکذب نہ ہو۔ اور ایک وہ شیخ جس کی فضیلت کا چرچا ہو۔ صلاح و عبادت کی دھوم ہو۔ لیکن فن حدیث کی نزاکتوں سے آگاہ نہ ہو۔

ایک مرتبہ امام مالک سے پوچھا گیا کہ کیا ایسے شخص سے حدیث کی روایت کی جائے جس میں طلب و جستجو نہیں۔ اور نہ محدثین کی محافل درس میں اس کی نشست و برخاست ہی ہے۔ تو آپ نے فرمایا۔ کہ نہیں پھر پوچھا گیا کہ کیا ایسے اشخاص کی روایات کو قبول کیا جائے۔ جو صحیح اور ثقہ تو ہے۔ لیکن اس کی قوت حفظ کمزور ہے۔ اور فہم بھی اچھا نہیں تو آپ نے فرمایا۔

لا یکتب العلم الا عمن یحفظ ویکون قد طلب وجالس الناس و عرف وعمل ویکون معه ورع (اسعاف)

روایات اس کی ضبط تحریر میں لائی جائیں۔ جس کا حافظہ درست ہے۔ جس میں طلب اور تڑپ ہے جس کا اس فن کے لوگوں سے اٹھنا بیٹھنا ہے۔ جو اس فن کی پہچان اور پرکھ رکھتا ہے۔ جو اس پر عمل پیرا بھی ہے۔ اور اس کے ساتھ ساتھ صاحب تقویٰ ہے۔

یہ تو ہدایات ہوئیں۔ اخذ حدیث میں۔ امام کا اپنا وتیرہ یہ تھا۔ کہ جب تک کسی راوی کے تدین و صلاح کے علاوہ دینی و فنی صلاحیتوں پر پورا پورا اطمینان نہ ہو جاتا اس کی روایات پر کان نہ دھرتے۔ چنانچہ ان کا ارشاد ہے۔

لقد ادرکت سبعین ممن یقول قال رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم عند هذه الاساطین فما اخذت عنهم شیئا وان احدهم لو ائتمن علی بیت مال لکان به امینا لانهم لم یکونوا من هذا الشان (اسعاف)

میں نے مسجد نبوی کے ان ستونوں تلے۔ ایسے ستر آدمیوں کو پایا۔ جو قال رسول اللہ کا درس دیتے اور غلغلہ بلند کرتے تھے۔ لیکن میں نے ان سے کوئی حدیث نہیں لی۔ اگرچہ ان کی دیانت کا یہ عالم ہے۔ کہ اگر بیت المال بھی ان کے سپرد کر دیا جائے۔ تو امین ثابت ہوں۔ محض اس وجہ سے کہ یہ لوگ اس فن کی ذمہ داریوں سے آگاہ نہیں تھے۔

جوینی، ابن تیمیہ، عز بن عبد السلام۔ دوسرے گروہ کے ترجمان ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ شہادت و خبر کی جو پرکھ ہے۔ اور جن معیاروں کو اس بارے میں مستند اور لایق اعتماد ٹھہرایا جاتا ہے۔ وہی احادیث کی جانچ پڑتال کے لیے کافی ہیں۔ ابن تیمیہؒ

نے زیادہ کھل کر اس پر بحث کی ہے۔ ان کا خیال ہے۔ کہ شہادت کے لیے اگر اس تدین اور تقوی کو پیش نظر رکھا جائے۔ جو صحابہ میں پایا جاتا تھا۔ تو وہ عزیزالوجود ہے۔ اس لیے باوجود اخلاق و عمل کی بعض کوتاہیوں کے اگر کسی میں۔ ایسے علائم و قرائن کا پتہ چلتا ہے۔ کہ جن کی بنا پر اس کی طرف جھوٹ اور افتراء کا گمان نہیں ہو سکتا۔ تو یہ بہت ہے۔ احادیث کی روائیت میں بھی اتنا دیکھ لینا کفایت کرتا ہے۔ کہ زندگی کے عام معاملات میں یہ جھوٹ تو نہیں بولتا۔ اور کسی کو دھوکا تو نہیں دیتا۔ اگر باوصف چند دینی قباحتوں کے جو اس میں عادتاً پائی جاتی ہیں۔ اس کی دیانت کا معیار بہر آئینہ اونچا ہے۔ تو احادیث کے متعلق اس پر بھروسہ ہو سکتا ہے۔

ان کی یہ رائے ہے۔ کہ عدالت کا مفہوم زمان و مکان کی تبدیلیوں سے بدلتا رہتا ہے۔ بلکہ بعض اشخاص کے مخصوص احوال کی نسبت سے بھی اس کے معیار میں تغیر ممکن ہے۔ کیوں کہ ہو سکتا ہے۔ کہ کسی وقت لوگ شریعت کے بعض اوامر و نواہی کی پابندی نہ کریں لیکن اس کے باوجود صدق مقال ان کا طرہ امتیاز ہو۔ اسی طرح بعض جگہیں ایسی ہو سکتی ہیں۔ کہ جہاں بجز اس کے اور کوئی چارہ کار نہ ہو۔ کہ ایسے افراد کی گواہی ہی مان لی جائے جو متدین تو نہیں ہیں مگر اصل واقعات کا سراغ انھیں لوگوں کی وساطت سے لگایا جا سکتا ہے۔ اس کی مثال یوں سمجھیے۔ جیسے کوئی حادثہ فوج میں ہو جائے۔ تو ظاہر ہے۔ کہ گواہ بھی فوج ہی سے ڈھونڈھے جائیں گے۔ اور انھیں پر اعتماد کیا جائے گا۔ اگرچہ ان کی اخلاقی حالت وہ نہیں ہو سکتی۔ جو اتقیاء و صلحاء کی ہے۔

اسی اصول کی بنا پر اگر کوئی اور شہادت نہ ملے۔ تو سفر میں کی گئی وصیت کے بارے میں ذمی کی شہادت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اسی طرح بعض امور جو عورتوں سے مخصوص ہیں بلالحاظ ان کے درجہ دینداری کے عورتوں سے پوچھے جائیں گے۔ اور بعض معاملات میں تو بچوں تک کو لائق اعتماد سمجھا جائے گا۔ امام ابن تیمیہؒ اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ کہتے ہیں۔ کہ قرآن سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ فاسق کی شہادت کا قطعی اعتبار نہیں اور وہ بہر حال مردود ہے۔ بلکہ اس میں جو مذکور ہے۔ اس کا منشا صرف اس قدر ہے کہ اس

گی گواہی اور بیان کو خوب ٹھونک بجا کر دیکھ لو۔

ان جاءکم فاسق بنبا فتبینوا (حجرات) — اگر تمھارے پاس کوئی فاسق کوئی خبر لائے۔ تو خوب جانچ پڑتال کرلو۔

پھر اگر اس خبر میں غلط بیانی نہ معلوم ہو۔ تو مان لینے کے سوا اور کیا چارہ کار ہے۔ مگر عدالت کی اس تعبیر کے جو امام ابن تیمیہ نے فرمائی ہے۔ یہ معنی نہیں۔ کہ محدثین کرام نے ہر ہر حدیث کے بارے میں اس ڈھیل یا رعایت کا فی الواقعہ خیال رکھا ہے۔ بات صرف اتنی ہے۔ کہ بعض روایات کا مزاج چوں کہ ایسا ہو سکتا ہے۔ اور بعض واقعات اس ڈھب کے ممکن ہیں۔ کہ ان کی تصدیق کے لیے ایک شہادت صادقہ ہی کافی ہو سکتی ہے۔ قطع نظر اس کے۔ کہ رواۃ کے تدین کا کیا مرتبہ ہے۔ اس لیے جرح کی کسوٹیوں کو اتنا سخت نہ کیا جائے۔ کہ اس انداز کی احادیث سرے سے ناقابل اعتناء ہی قرار پائیں۔

اتصال سند: حدیث صحیح کے متعلق جہاں یہ التزام کیا گیا۔ کہ اس کے راوی سب کے سب کے ضابط و عادل ہوں۔ وہاں۔ ایک شرط اتصال اسناد کی بھی بڑھائی گئی ہے اتصال اسناد کے معنی محدثین کی اصطلاح میں یہ ہوتے ہیں۔ کہ رواۃ کی بیچ کی کڑیوں میں کہیں انقطاع ارسال یا اعضال واقع نہ ہو۔

انقطاع کی تعریف میں اختلاف ہے۔ مشہور تریں یہ ہے۔ کہ جب سلسلہ روایت میں کہیں غیر صحابی چھوٹ جائے۔ ارسال یہ ہے۔ کہ تابعی تک تو تمام کڑیاں اسناد کی ملتی ہوں لیکن یہ تابعی کسی صحابی کا حوالہ دیے بغیر کہہ دے کہ آنحضرت نے یوں فرمایا ہے۔ مراسیل کا زیادہ تر حصہ اہل مدینہ میں سعید بن المسیب سے منقول ہے مکہ میں عطاء بن ابی رباح سے مروی ہے۔ مصر میں سعید بن ہلال سے اہل شام میں مکحول دمشقی سے۔ اہل بصرہ میں الحسن بن ابی الحسن سے۔ اور کوفہ میں ابراہیم بن یزید النخعی سے۔ مگر فقیہ حجاز سعید بن المسیب کی مراسیل ان میں سے نسبتۂً زیادہ صحیح گنی جاتی ہیں۔ اعضال کی تعریف میں اہل فن میں اختلاف ہے۔ حافظ عراقی کی

تعریف یہ ہے۔ کہ اگر سند میں دو راوی چھوٹ جائیں۔ تو وہ معضل ہے۔ بہر آئینہ انصال یہ ہے۔ کہ آنحضرت تک چار پانچ یا چھ جتنے راوی بھی ہوں۔ ان میں تلمذ و روایت کی کڑیاں ایک دوسری سے پیوستہ ہوں۔ اور کہیں درمیان میں خلا پیدا نہ ہو جائے۔

امام بخاری نے صحت کے لیے اس شرط کا اضافہ کیا ہے۔ کہ لقاء راوی میں بھی شرط ہے۔ یعنی جب ایک شخص ایک روایت کو ایک شیخ کی جانب منسوب کرتا ہے۔ تو تاریخی طور پر دونوں کا لقا ثابت ہونا چاہیے۔ اور یہ معلوم ہونا چاہیے کہ ایسے امکانات قرائن خارج میں موجود ہیں۔ جس سے ان دونوں کے درمیان استماع کے مواقع کا گمان ہو سکتا ہے۔ اور لطف یہ ہے۔ کہ اس کڑی شرط کو امام نے اپنے مرویات میں نبھایا بھی ہے۔

امام مسلم اس کے برعکس یہ رائے رکھتے ہیں۔ کہ صحت کے لیے معاصرت کا ثابت ہو جانا کافی ہے یعنی اگر اتنا معلوم ہو جائے۔ کہ راوی اور مروی عنہ کا زمانہ ایک ہی ہے۔ تو فرض کریں گے۔ کہ جو روائیت بیان ہوئی ہے۔ اس کے براہ راست اجتماع کا موقع اسے ملا ہو گا۔

اختلاف عقاید کا اشکال اور محدثین کی تدبیریں | ایک مشکل روایت کے سلسلہ میں ان کے عقاید ہو سکتے ہیں۔ وضع حدیث کے سلسلہ میں ہم یہ بتا آئے ہیں۔ کہ مختلف سیاسی و عقلی اسباب کی بنا پر مسلمانوں میں طرح طرح کے عقائد ابھرے۔ اور مختلف فرقے اور گروہ معرض وجود میں آئے۔ اس لیے نا ممکن ہے۔ کہ احادیث میں ان کی جھلک نہ ہو۔

محدثین نے اس فتنہ کی روک تھام کے لیے روایات کی حفاظت کا جو استوار نظام تجویز کیا ہے۔ اور سلسلہ اسناد میں جن جن رعایتوں کو ملحوظ رکھا ہے۔ ان سے وضع و تلبیس کے دروازے بلاشبہ بند ہو گیے۔ لیکن خیالات و افکار کے انعکاس کو روکنے کے لیے کیا اہتمام کیا۔ یہ سوال اتنی وضاحت و تشریح کے بعد بھی تشنہ

ہے۔ بات یہ ہے۔ کہ اس پیچیدگی سے عہدہ برآ ہونے کے لیے محدثین نے تین تدبیریں اختیار کیں۔

ایک یہ کہ اسلامی فرقوں میں سے جو تاریخی و عقلی کروٹوں کی وجہ سے پیدا ہوئے۔ پہلے یہ دیکھا کہ ان میں کون کون گروہ باوجود اختلاف عقاید کے اور شدید اختلاف کے صدق مقال اور سیرت کی استواری میں مشہور ہیں۔ اور کون کذب وافتراء اور نفاق کی طرف مائل ہیں۔ جن گروہوں سے متعلق تحقیق سے یہ معلوم ہوا۔ کہ انھیں جھوٹ بولنے میں تامل نہیں ہے۔ اور ان کا یہ حال ہے۔ کہ یہ اپنی عصبیت کے جواز میں جھوٹی حدیثیں گھڑنے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے۔ ان کو قطعی ناقابل اعتبار گردانا۔ اور وہ فرقے جن سے اختلاف رائے تو تھا۔ اور بہت سخت نوعیت کا تھا۔ مگر اس کے ساتھ ساتھ یہ معلوم تھا۔ کہ ان کی دیانت مسلمہ ہے۔ ان سے استفادہ میں کوئی حرج نہیں سمجھا۔ مثلاً معتزلہ اور محدثین کے مسلک میں بعد المشرقین ہے۔ لیکن ان کے بارے میں خود محدثین کی یہ رائے رہی۔ کہ ان کا جھوٹ بولنا بہت دشوار ہے۔ یہی حال خوارج کا ہے۔ ان کی دیانت کا معیار بھی بہت اونچا ہے۔

دوسری تدبیر یہ کی گئی۔ کہ باعتبار استفادہ و روایت کے ان لوگوں کو بھی دو جماعتوں میں بانٹ دیا گیا۔ ایک وہ جو غالی تھے۔ اور بدعات واہواء کے باقاعدہ داعی تھے۔ اور ایک وہ جو بالکل غالی نہیں تھے۔ بلکہ باوجود غلط فہمی اور بدعت کا شکار ہونے کے صاف ستھری دینی زندگی بسر کرتے تھے۔ اور استوار و محکم سیرت رکھتے تھے (ان میں اگر اعتزال و خروج یا قدریت کی جھلک تھی بھی تو بہت ہلکی اور برائے نام) غلاۃ کو نظر انداز کر دیا گیا۔ اور ان لوگوں کو روایت و تحدیث کا اہل سمجھا گیا۔ جن میں عصبیت کی حد تک گروہی خیالات و افکار کا چرچا نہیں ہے۔

تیسری تدبیر یہ اختیار کی گئی۔ کہ مرویات کا وہی حصہ ان سے لیا گیا۔ جس سے ان کے مخصوص عقاید و تصورات کو تقویت نہیں پہنچتی تھی۔ یہ آخری تدبیر ایسی ہے۔ کہ اس سے بہت سے فتنوں کا سدباب ہو جاتا ہے۔ اور مستشرقین کے پھیلائے ہوئے اس شبہ

کا ازالہ ہو جاتا ہے۔ کہ احادیث میں ان فرق مبتدعہ کے مخصوص تصورات و مزعومات کی بہر آئینہ جھلک ہے۔

لیکن اس احتیاط اور ان شرائط و التزامات کا جس کو محدثین نے نقل حدیث میں ملحوظ و مرعی رکھا۔ یہ مطلب ہر گز نہیں ہے۔ کہ مزید احتیاط اور تثبت کے کواڑ بند ہیں اور یا اگر صحاح ستہ میں بالعموم اور صحیحین میں بالخصوص اخذ و قبول حدیث کی شرائط سخت ہیں تو اس سے یہ نہیں لازم آتا ہے۔ کہ ان میں کہیں جھول نہیں ہے۔ ہمارا دعویٰ صرف اس قدر ہے۔ کہ انسانی ذرائع سے جتنی تحقیق اور کاوش ممکن تھی۔ اور انسانی ذرایع سے جس حد تک حفظ و صیانت کا اہتمام ہو سکتا تھا۔ اس میں دریغ نہیں کیا گیا۔ اور یہ کہ ضروریات دین کے تمام تقاضوں کو۔ اور ان تمام فروع و تفصیلات کو۔ جن پر اسلامی ثقافت و آئین کا دل کش محل تعمیر ہوتا ہے۔ ذخائر حدیث نے محفوظ و منضبط کر لیا ہے۔ اور ان سے قطع نظر کر کے کوئی فقہی دستور تیار نہیں ہو سکتا۔ اور کوئی عملی زندگی کا نقشہ مترتب نہیں ہوتا۔

باقی رہی یہ بات۔ کہ صحاح کی کسی حدیث پر گفتگو نہیں ہو سکتی۔ تو کوئی ذمہ دار آدمی یہ نہیں کہہ سکتا۔ گفتگو قطعی ہو سکتی ہے۔ کیوں کہ یہ دفاتر حدیث تو بہر آئینہ واسطہ در واسطہ سلسلہ اسناد ہی کے ذریعہ ہم تک پہنچے ہیں۔ اور خود صحابہ میں احادیث رسول کے بارے میں اس انداز کی کئی مثالیں ملتی ہیں کہ ایک شخص نے ان کے سامنے حدیث بیان کی۔ اور ان کو اس کے ماننے میں تامل ہوا۔ حالانکہ ان میں اور آنحضرت میں وساطت صرف ایک صحابی یا صحابیہ ہی کی ہے۔ حضرت عمر نے فاطمہ بنت قیس کے بارے میں فرمایا۔

لا ندع کتاب ربنا و سنۃ نبینا بقول امرأۃ لا ندری احدقت ام کذبت	ہم اپنے رب کی کتاب اور اپنے پیغمبر کی سنت محض ایک عورت کی بیان کردہ حدیث کی بنا پر کیوں چھوڑ دیں۔ جب کہ ہم نہیں جانتے۔ کہ وہ سچ کہہ رہی ہے یا جھوٹ

حضرت عائشہ کے سامنے. جب حدیث بیان کی گئی. کہ میت پر واویلا کرنے سے عذاب ہوتا ہے. تو انھوں نے فوراً کہا. یہ کیسے ممکن ہے. جب کہ قرآن میں اس کی نفی موجود ہے.

لا تزر وازرۃ وزر اخری — کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا

اسی طرح حضرت ابوبکرؓ نے توریث جدہ کے معاملہ میں توقف فرمایا. دارقطنی نے صحیحین کی دو سو حدیثوں پر استدراک کیا. ابو مسعود دمشقی اور ابو علی غسانی نے استدراکات لکھے. اور اسمٰعیلی نے بخاری کی تعلیقات سے متعلق بعض علل کی طرف توجہ دلائی.

بلاشبہ دارقطنی اور دوسرے نقاد ان فن نے تنقید کے دائروں کو اکثر و بیشتر سلسلہ اسناد تک ہی محدود رکھا ہے. اور متون حدیث سے تعرض نہیں کیا ہے. مگر درایت بھی تو جانچ پرکھ کا ایک ذریعہ ہے. اسے کیوں استعمال نہ کیا جائے. حضرت عائشہؓ اور حضرت عمرؓ کے توقف کی وجہ تو بہر آئینہ کوئی ایسا عذر ہی ہو سکتا ہے. جو درایت کے ضمن میں آتا ہے. اور سورت حجرات کی یہ آیت کہ.

یا ایھا الذین امنوا ان جاءکم فاسق بنبا فتبینوا — اے مسلمانو. اگر کوئی فاسق تمھارے پاس کوئی خبر لائے. تو اس کی چھان بین کر لیا کرو

جس چھان بین اور تفحص کی دعوت دیتی ہے. وہ صرف یہی نہیں. کہ رواۃ کے حفظ و عدل کو دیکھ لیا جائے. اور اتصال و انقطاع کے نقطہ نظر سے ان کی مختلف کڑیوں پر غور کر لیا جائے. بلکہ اس میں یہ بھی شامل ہے. کہ متن حدیث اور معنی حدیث پر بھی بحث کی جائے اس کی تائید ایک دوسری آیت سے بھی ہوتی ہے. جسے ہم آگے چل کر بیان کریں گے.

رواۃ پر جس جس حیثیت سے نقد ہو سکتا تھا. وہ ہو چکا. لہٰذا اس پر اب یقیناً کوئی اضافہ نہیں ہو سکتا. لیکن نفس حدیث اب بھی محل غور و فکر ہو سکتی ہے. بالخصوص اس لیے کہ محدثین نے روایت بالمعنی کو جائز قرار دیا ہے. مختلف روایات کے الفاظ

میں۔ جو اضافہ و اختصار پایا جاتا ہے۔ یا باہم الفاظ و پیرایہ بیان کا اختلاف ہے۔ تو اس کی وجہ بھی یہی ہو سکتی ہے۔ کہ روایت بالمعنیٰ کا یہ لازمی تقاضا ہے۔

یہ صحیح ہے۔ کہ محدثین نے اس روایت بالمعنیٰ کی بھی شرائط مقرر کر رکھی ہیں۔ مثلاً یہ کہ راوی جب تک تفسیر الفاظ سے جو معانی پر اثر پڑتا ہے۔ اس سے آگاہ نہ ہو۔ اس وقت تک اس کا التزام نہ کرے۔ تاہم یہ واقعہ ہے کہ اس احتیاط کے باوجود بالمعنیٰ روایت ہوئی ہے۔ اور اس کی وجہ سے بڑی ہی پیچیدگیوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ حدیث کی حجیت تسلیم کرنے کے باوجود اور اس سے محبت و وابستگی کے باوصف ایسے موڑ نگر و فکر کے سامنے آہی جاتے ہیں۔ جہاں مخلص سے مخلص اہل علم کو بھی یہ فیصلہ کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ حدیث کے بعینہٖ الفاظ کا احترام کیا جائے۔ یا حقائق علمیہ کا اور اس ذات گرامی کا جس کے قد و قامت کی یہ دلآویز داستانیں ہیں۔

درایت: درایت کیا ہے۔ اور اس کے حدود و اطلاق میں کون کون سی حیثیں آتی ہیں۔ اس پر تفصیلی بحثیں ہمارے ہاں نہیں ملتیں۔ بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ اس دروازے پر علماء و نقادانِ فن نے صرف دستک دینا ہی مناسب سمجھا ہے۔ کھولا نہیں۔ اور وہ بھی اس لیے تاکہ موضوع اور جعلی حدیثوں کو صحیح سے ممیز کیا جا سکے۔ رہی یہ بات کہ سنداً صحیح احادیث پر بھی گفتگو ہو سکتی ہے۔ تو غالباً درایت سے ان کی یہ غرض نہیں تھی۔ لیکن جو باتیں انھوں نے اس ضمن میں بیان کی ہیں اور جن اصولوں کی نشان دہی فرمائی ہے۔ وہ اس طرح کی یک رخی قید گوارا نہیں کرتے۔ مثلاً غزالی نے چار اصول بتائے ہیں۔ جن کی بنا پر کسی حدیث کی تکذیب کا فیصلہ ہو سکتا ہے۔ یا کسی خبر کو رد کیا جا سکتا ہے۔

(۱) جس کے خلاف ایسے کھلے ہوئے عقلی دلائل و شواہد ہوں۔ جنھیں ضروریات عقل سے تعبیر کیا جا سکے۔ یا جو حس و مشاہدہ کے خلاف ہو۔ یا اخبار متواترہ کے منافی ہو۔

(۲) جو کتاب و سنت کی کسی نص قاطع کے خلاف ہو۔

(۳) جس کی تکذیب پر ایسے گروہ کا اجتماع ہو۔ جن کا تکذیب پر جمع ہونا محال ہو۔

(۴) جس پر ایک بہت بڑی جماعت نے سکوت اختیار کیا ہو۔ اور درخور روایت نہ سمجھا ہو۔ حالانکہ وہ واقعہ فی نفسہ ایسا ہو۔ کہ اس جماعت کے سامنے صادر ہوا ہو اور اپنی اہمیت کے اعتبار سے اس ڈھب کا ہو۔ کہ ان سب کے بیان کرنے کا ہو۔

فراغی نے اس پر ایک اصول کا اضافہ کیا ہے۔ یعنی ایسی روایت جو کتب حدیث میں نہ ملتی ہو۔ اور محدثین کے ذہن میں بھی وہ محفوظ نہ ہو۔

ظاہر ہے کہ جہاں تک پہلے معیار کا تعلق ہے۔ جسے موجبات عقل یا ضروریات عقل سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ تو یہ بہر آئینہ ایسا ہے۔ کہ اگر اس کی اہمیت موضوعات کی چھان بین کے لیے مان لی گئی۔ تو اس سے دوسری احادیث بھی لامحالہ متاثر ہوں گی کیوں کہ یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک کسوٹی واضح اور نمایاں کھوٹ کو تو ظاہر کرے۔ لیکن اگر نسبتاً کم مشتبہ سونے کو اس پر پرکھا جائے۔ تو اس کی صلاحیتیں جواب دے جائیں۔ یا ایک پیمانے سے سنکھیا تو تولی جائے۔ لیکن شکر نہ تل سکے

بات اصل میں یہ ہے۔ کہ یہاں ایک اصولی پیچیدگی ہے۔ جس سے عہدہ برآ ہونا آسان نہیں۔ سوال یہ ہے۔ کہ درایت و سلسلہ روایات کی چھان بین میں فضیلت کس کو حاصل ہے۔ اور فیصلہ کس بنا پر کیا جائے گا۔ درایت پر یا سلسلہ روایت کی محکمی و استواری پر۔ جو لوگ روائیت کی قوت فیصلہ کے آگے جھکتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے۔ کہ جب ایک مرتبہ یہ دیکھ لیا۔ کہ راوی کیسا ہے۔ اس کے ضبط و عدل کا کیا حال ہے۔ اس کا کیا پایہ ہے۔ اور دوسرے طرق سے اس کی تائید کیوں کر ہوتی ہے۔ تو اب اس پر۔ درایت کی قدغن کے کیا معنی؟ کیوں کہ سلسلہ روائیت کی چھان بین کا مطلب ہی یہ ہے۔ کہ مطلوبہ شہادت کو آپ نے ٹھونک بجا کر ہر پہلو سے دیکھ لیا۔ اور وثوق و اعتماد کی اس منزل تک پہنچ گئے۔ جو ظن غالب تک پہنچاتی ہے۔ تو اب اس نخ کی اجازت نہیں دی جائے گی۔ کہ قرائن عقلی کی ترازو سے بھی اس کا اندازہ کیا جائے۔ ورنہ یہ ساری محنت ہی اکارت جائے گی۔ مزید براں درایت کو اس طرح حکم مان لینے سے یہ مفسدہ بھی ابھرے گا۔ کہ احادیث پر سے اعتماد ہی اٹھ جائے گا

جو لوگ درایت کے قائل ہیں۔ ان کے دلائل کچھ اس ڈھب کے ہیں۔ کہ روایات بہرآئینہ ایسے اقوال ہی تو ہیں جو رسول کی جانب منسوب ہیں۔ اس لیے جب ہم دیکھیں گے کہ ایک بات جو حدیث کے پیرایہ میں بیان کی گئی ہے۔ واقعہ کے خلاف ہے۔ یا ان نتائج یا تجربہ کے منافی ہے جن کی حقانیت مسلمہ ہے۔ یا خود قرآن اور دوسری حدیث صحیحہ سے تائید نہیں ہوتی۔ تو اسے کیوں کر آنحضرت کی طرف منسوب کریں۔

ان کے نزدیک رواۃ کی جانچ پڑتال اور توثیق کا محض ایک ذریعہ ہے۔ جو مشروط ہے درایت کی صحت اور تائید کے ساتھ۔ تنہا یہ اس لائق نہیں کہ اس پر پورا پورا بھروسہ کیا جائے۔ پھر جب حدیث سے متعلق ہمارا عقیدہ یہ ہے۔ کہ اس میں کوئی بات بھی ایسی نہیں جو فکر صحیح سے ٹکرائے۔ یا مسلمات و بدیہیات سے متصادم ہو۔ یا سائنس اور انسانی تجربات اس کی تائید نہ کر سکیں۔ تو لامحالہ ایسی احادیث پر تنقید کرنا ہی پڑے گی جن سے ان میں سے کسی ایک بات کی تردید کا پہلو نکلتا ہو۔ رواۃ کے حالات سے قطع نظر کر کے نفس روایت کو دیکھنا۔ اور اس کے تیوروں سے اس کی صحت و عدم صحت کا اندازہ کرنا۔ ایک ایسا اصول ہے۔ جس کی طرف قرآن نے بھی آیات افک میں اشارہ کیا ہے

لولا اذ سمعتموہ ظن المؤمنون	کیوں نہ ایسا ہوا۔ کہ جب تم نے یہ بات سنی۔ تو مومن
والمؤمنت بانفسہم خیرا وقالوا	مرد اور مومن عورتوں نے ہم میں سے اپنے بارے میں
ھذا افک مبین (النور)	نیک گمان کیا۔ اور یہ نہ کہہ دیا کہ یہ تو کھلا ہوا جھوٹ ہے

افک کی تفصیلات احادیث میں آئی ہیں۔ منافقین نے اس شرمناک افتراء کو اس ڈھب سے پھیلایا۔ اور نمک مرچ لگا کر بیان کیا۔ کہ کئی پاکباز صحابہ تک کو شک و شبہ نے آگھیرا۔ خود آنحضرت کی تشویش کا جو عالم تھا۔ وہ اس گھبراہٹ سے معلوم ہو سکتا ہے جس کا ذکر احادیث میں آیا ہے۔ کہ کیوں کر آنحضرتؐ نے حضرت عائشہؓ سے بول چال بند کر دی۔ اللہ تعالےٰ نے جب حضرت صدیقہؓ کی برأت میں یہ آیات نازل کیں۔ تو تب جا کر آنحضرت کو سکون خاطر حاصل ہوا۔ اور خلش دور ہوئی

ان آیات میں یہ بتایا گیا ہے۔ کہ خبر کے ذرائع اور مآخذ سے ذرا ہٹ کر منافقوں کو

بالخصوص اور عام مسلمانوں کو بالعموم یہ تو دیکھ لیا ہوتا۔ کہ جو بات کہی جارہی ہے۔ اور جو تہمت لگائی اور پھیلائی جارہی ہے۔ اس کا امکان بھی ہے کہ نہیں۔ کیا آنحضرت کا حرم ایسی کالک کا ارتکاب کرسکتا ہے۔ اور کیا آنحضرت کے فیوض صحبت و رفاقت کو اس درجہ ناکام سمجھا جاسکتا ہے۔ کہ اس جھوٹ کے لیے کوئی گنجائش نکل سکے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ راوی کے ساتھ ساتھ روایت کے مشمولات پر بھی غور کرنا چاہیے۔ کیوں کہ بعض جگہیں ایسی آجاتی ہیں۔ جہاں چھان بین ناگزیر ہوجاتی ہے۔

درایت کے حدود اطلاق رہا یہ سوال کہ دونوں قسم کے دلائل میں سے تقویت کس کو حاصل ہے۔ اور فیصلہ کے لیے کس طرف رجوع کیا جائے گا۔ تو اس کے جواب میں کسی ایک طرح کے دلائل کی تائید مشکل ہے۔ اصل میں دونوں کے حدود اطلاق اور حجیت و استناد کے دائرے جدا جدا ہیں۔ ایک بڑا حصہ دینیات کا ایسا ہے۔ جہاں صرف صحیح روایت کا سکہ رواں ہے۔ اور نہایت ہی مختصر گوشہ ایسا ہے۔ جو دینیات سے متعلق نہیں۔ بلکہ غیر دینی تصورات و معتقدات پر مشتمل ہے۔ یا اگر دین سے متعلق ہے۔ تو اس کی وضاحت قرآن میں اس حد تک موجود ہے۔ کہ مزید تشریح سے مسئلہ کے اور الجھنے کا خطرہ ابھرتا ہے۔ وہاں درایت کو راہ نما ٹھہرایا جائے گا۔ مثلاً احادیث کا وہ مجموعہ جس سے دین کی عملی تشریح ہوتی ہے۔ اور یہ معلوم ہو پاتا ہے۔ کہ نماز کے اوقات کون کون ہیں؟ ان میں کیا پڑھنا چاہیے؟ روزہ کے مسائل و آداب کیا ہیں۔ حج و زکوٰۃ کی متعلقہ تفصیلات کیا ہیں؟ معاملات بیع و شراء میں کن باتوں کا خیال رکھنا چاہیے۔ اور نکاح و طلاق یا ترکہ و میراث میں کن اصولوں کو لائق اعتنا سمجھنا چاہیے۔ تو بلاشبہ یہاں درایت کا کوئی مصرف نہیں۔ ان سب مسائل میں تنہا رواۃ اور روایت کا حسب مراتب صحت اعتبار کیا جائے گا۔ اور روایات ہی کے بل بوتے پر راجح کو مرجوح سے اور ناسخ اور منسوخ سے ممیز ٹھہرایا جائے گا۔ سیرت و اخلاق کے معاملہ میں بھی ہم روایت ہی کی روشنی میں آگے بڑھ سکیں گے اور یہ معلوم کرسکیں گے۔ کہ وہ کیا محاسن اخلاق و فضائل اعمال تھے جن سے آنحضرت بہرہ مند اور مالا مال تھے۔

لیکن ایسی چیزیں جو تجوزاً یا محض برسبیل استطراد کسی دوسری دینی حقیقت کو بیان کرنے کے لیے احادیث میں آگئی ہیں۔ اور ان کا براہ راست دین سے کوئی تعلق نہیں۔ بلکہ ان کے کچھ گوشے قطعاً دوسرے علوم و فنون سے متعلق ہیں۔ تو ان پر انہی علوم و فنون کے مسلمات کی روشنی میں غور ہوگا۔ صرف روایت کے نقطہ نظر کو اس سلسلہ میں کافی نہیں سمجھا جائے گا جیسے طب، فلکیات، تکوین عالم یا تاریخ وغیرہ۔ کہ باوجود اختلافات کے ان علوم کی بعض کاوشیں ایسی ہیں۔ کہ ان کی حقانیت میں پڑھے لکھے حلقوں میں کوئی اختلاف رائے نہیں پایا جاتا۔ یعنی حدیث میں اگر کوئی طبی نکتہ بیان ہوا ہے۔ تو اس کو مسلمہ نہیں سمجھا جائے گا۔ اور نہ اس پر باقی طب کی فروع مرتب ہوں گی۔ بلکہ مسلمہ وہی ہوگا۔ جس کو فن طب مسلمہ قرار دے۔ فلکیات یا تاریخ کی کوئی حقیقت اگر حدیث میں ضمناً آتی ہے۔ تو اس کی فلکی یا تاریخی حقیقت نہیں سمجھیں گے۔ بلکہ اس بات کی تحقیق کے لیے انھیں فنوں کی طرف رجوع ہوگا۔ کیوں کہ ہر ہر حقیقت اپنا ایک دائرہ اور حلقہ رکھتی ہے۔ حدیث کا موضوع صرف یہ ہے۔ کہ دین سے متعلق آنحضرت کے اسوہ و عمل کی تشریح کرے اور بس۔ علوم و فنون کے مختلف حلقوں میں مداخلت اس کا کام نہیں۔ اللہ تعالیٰ کی صفات کے معاملے میں مثلاً ذات کے علاوہ جن چیزوں سے حقیقت کے سمجھنے میں مدد لی جائے گی۔ وہ درایت ہوگی۔ اور اس کے کچھ اسباب ہیں۔ ایک تو اس لیے کہ اس بحث کو قرآن حکیم نے نہایت عمدگی سے سلجھا دیا ہے۔ اور ان سب پہلوؤں کو واضح کر دیا ہے۔ جو اس سلسلہ میں اہم ہو سکتے ہیں۔ دوسرے قرآن نے ان تمام نزاکتوں کا خیال رکھتے ہوئے۔ اس مسئلہ پر روشنی ڈالی ہے۔ جو اس کا جز ہیں۔ یہاں یہ چیز تفصیل سے بیان کرنے کی نہیں۔ مختصراً یوں سمجھیے کہ مسئلہ صفات کی بڑی نزاکت یہ ہے۔ کہ صفات کا تصور اگر صرف عقلی انداز کا ہو۔ تو فلسفیانہ تجرید کے سوا اور کوئی چیز دل میں بیٹھتی ہی نہیں۔ اور اگر صفات کو تشبیہ و تمثیل کی عامیانہ سطح پر رکھا جائے۔ تو تنزیہہ کے تقاضے مجروح ہیں۔ اور توحید کے اس صاف ستھرے عملی تصور پر زد پڑتی ہے جو اسلام کی جان اور خصوصیت ہے۔

قرآن نے بین بین کا راستہ اختیار کیا ہے۔ اور تشبیہ و تنزیہہ کی دوگونہ رعایتوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس گتھی کو اس کامیابی سے سلجھایا ہے۔ کہ تنزیہہ بھی برقرار رہے اور مسئلہ انسانی گرفت میں بھی آسکے۔ اب اگر اسی مسئلہ صفات کو احادیث کی روشنی میں دیکھیے گا۔ تو قدرتًا الجھاؤ پیدا ہوں گے۔ کیوں کہ قرآن نے بیان و اظہار میں جو احتیاط برتی ہے۔ اور جس نزاکت کو مرعی رکھا ہے۔ وہ احادیث میں نہیں نبھ سکی۔

درایت و روایت کی اس تعبیر سے کہ ان دونوں کے الگ الگ دائرہ اثر ہیں۔ ایک طرف تو دین تمامہ محفوظ ہو جاتا ہے۔ اور فقہاء اسلام کی ان مسلمہ بنیادوں سے ہم منحرف نہیں ہو پاتے۔ جن پر انھوں نے فروع و مسائل کی تعمیر کی ہے۔ اور دوسری طرف یہ لازم نہیں آتا کہ عقل و فکر کے تقاضوں سے کہیں تصادم رونما ہو۔

درایت کے بارے میں دو باتیں خصوصیت سے سمجھنے کی ہیں۔ ایک یہ کہ اس کا حق استعمال صرف ان بالغ نظر لوگوں کو ہے۔ جن کی ذہنی بصارت اس لائق ہو۔ کہ وہ دین کو غیر دینی عناصر سے الگ کر سکیں۔ یا دینی مسائل میں یہ جان سکیں۔ کہ کس حدتک ایک عقیدہ واضح اور حقانیت کے قریب ہے۔ اور کس حدتک اس میں الجھاؤ پیدا ہوتا ہے۔ ہر جاہل مجتہد اور بے دین۔ کو یہ اختیار نہیں دیا جائے گا۔ کہ اس کا بے دریغ اور بے پناہ استعمال کرے۔ اور جس حدیث کو چاہے مانے اور جس کو چاہے خلاف عقل کہہ کر ٹھکرا دے۔ دوسرے یہ کہ جب حدیث میں۔ اور کسی مسلمہ عقلی و تاریخی مسئلہ میں تصادم واقع ہو گا۔ تو یہ ضروری نہیں کہ حدیث کو رد ہی کر دیا جائے۔ بلکہ جہاں تک ہو سکے۔ اس کی تاویل کی جائے گی۔ اور اس کے لیے ایسا عمدہ محمل تلاش کیا جائے گا۔ جس سے منافات اٹھ جائے اور صحیح معنی ابھر آئیں۔ اس احتیاط سے اعتراض کی وسعتیں اور بھی کم ہو جائیں گی۔

باب چہارم

اجماع

تعریف۔ فقہ وتشریع کا تیسرا مبنیٰ اجماع ہے۔ لغۃً اس کے دو معنی ہو سکتے ہیں۔ ایک عزم و ارادہ کی استواری کے۔ جیسے

فاجمعوا امرکم (یونس) سو تم اپنی تدبیر پختہ کرلو۔

فاجمعوا کیدکم ثم ائتوا صفا (طٰہٰ) پس تم اپنی چال پر خوب سوچ بچار کرلو پھر سب مل کر میدان مقابلہ میں آؤ۔

دوسرے اتفاق کے۔ چنانچہ اجمع القوم علیٰ کذا کے معنی ہوتے ہیں کہ قوم نے اس بات پر اتفاق کرلیا۔

غزالی کی یہ رائے ہے۔ کہ یہ لفظ بیک وقت دونوں معنوں کا محتمل ہے۔ بعض نے اتفاق کے پہلو کو زیادہ اہمیت دی ہے۔ اور بعض نے عزم کے پہلو کو۔ ابن برہان اور سمعانی کا کہنا ہے کہ لغۃً اگرچہ یہی بات زیادہ معقول معلوم ہوتی ہے۔ کہ اس میں عزم کی پختگی کی جھلک نمایاں ہو۔ لیکن جب فقہیات کا اعتبار کریں گے۔ تو اتفاق وتائید کے معنی زیادہ انسب رہیں گے۔

اصطلاح کی رو سے اجماع اس سے تعبیر ہے۔ کہ مجتہدین اور ارباب حل وعقد آنحضرت کے بعد کسی عصر و زمانہ میں کسی امر دینی پر متفق ہو جائیں۔ مجتہدین کی قید اس لیے بڑھائی گئی ہے۔ تاکہ عوام اس سے نکل جائیں۔ کسی عصر کی تصریح کے یہ معنی ہیں۔ کہ اجماع کے بارے میں یہ جو عامۃ الورود غلط فہمی ہے۔ کہ اس سے مراد تمام امت محمدیہ کا قیامت تک کے لیے کسی امر میں متحد و متفق رہنا مراد ہے۔ اس کی تردید ہو جائے۔ کیوں کہ مسئلہ کے اجماعی

ہونے کے لیے اس قدر بہت ہے۔ کہ کسی عصر اجتہاد میں جب کوئی مسئلہ مخصوص اسباب کی بنا پر ابھرے۔ اور ائمہ و مجتہدین کے سامنے آئے۔ تو اس کے فیصلہ میں اس دور کے مجتہدین و ارباب اختیار میں اختلاف رائے نہ پایا جاتا ہو۔

حجیت اجماع کے ماخذ | اجماع سے متعلق کئی بحثیں کتب اصول میں آئی ہیں۔ سب سے پہلا سوال یہ ہے۔ کہ اس کی حجیت یا اس کے فقہی مبنی ہونے کی اساس کیا ہے؟ اس ضمن میں یہ چند آیات و احادیث پیش کی جاتی ہیں۔

ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین له الهدی ویتبع غیر سبیل المؤمنین نوله ما تولی ونصله جهنم وساءت مصیرا (نساء)

اور جو شخص ہدایت کے واضح ہو جانے پر بھی رسول کی مخالفت کرتا ہے! ور مسلمانوں کی منجھی ہوئی راہ چھوڑ کر دوسرے راستے پر ہو لیتا ہے! اس کو ہم اسی کجی کی طرف گھما دیتے ہیں۔ جدھر کو وہ خود گھوم جاتا ہے اور اسے جہنم میں پہنچاتے ہیں۔ اور یہ برا انجام ہے۔

وکذلك جعلناکم امة وسطا لتکونوا شهداء علی الناس (بقرة)

اور اسی طرح ہم نے تمھیں بیچ کی امت ٹھہرایا۔ تاکہ تم لوگوں پر گواہی دے سکو۔

کنتم خیر امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنکر (آل عمران)

تم وہ بہترین امت ہو۔ جن کو اس لیے پیدا کیا گیا۔ تاکہ نیکی کی تلقین کرو۔ اور برائی سے روکو۔

یا ایها الذین امنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول واولی الامر منکم فان تنازعتم فی شئ فردوه الی الله والرسول (نساء)

اے مسلمانو! اللہ کی اطاعت کرو۔ اور اللہ کے رسول کی اطاعت کرو۔ اور اپنے میں سے اولی الامر کی بات مانو پھر اگر تم میں اور ان میں جھگڑا رونما ہو جائے تو اللہ اور اس کے رسول کی طرف اس معاملہ کو لوٹا دو۔

لن تجتمع امتی علی الضلالة (طبرانی)

میری امت گمراہی پر جمع نہیں ہوگی۔

ان الله اجارکم من ثلاث خلال ان لا یدعو علیکم نبیکم فتهلکوا و

اللہ تعالیٰ نے تمھیں تین چیزوں سے بچا لیا ہے ایک تو پیغمبر تمھاری ہلاکت کے لیے بددعا نہیں کرے گا

ان لا یظھروا اھل الباطل علی اھل الحق — اور اہل باطل اہل حق پر غلبہ نہیں پائیں گے۔ اور تم

وان لا تجتمعوا علی ضلالۃ (ابو داؤد) — گمراہی پر اکٹھا نہیں ہو گے۔

لا تزال طائفۃ من امتی ظاھرین حتی — میری امت کا ایک گروہ ظاہر و غالب رہے گا۔

تاتیھم امر اللہ وھم ظاھرین (صحیحین) — یہاں تک کہ اللہ کا امر آجائے۔ اور وہ اسی پر ہوں۔

پہلی آیت میں اس بات کی وضاحت کی گئی ہے۔ کہ کوئی شخص رسول کی مخالفت کر کے اور مسلمانوں کی اختیار کردہ فکر و عمل کی راہ چھوڑ کر اگر کسی دوسرے راستہ پر گامزن ہوتا ہے۔ تو وہ نہ صرف یہ کہ راہ صواب سے بھٹک گیا ہے۔ بلکہ عذاب کا مستحق ہو گیا ہے یہاں غیر سبیل المومنین سے مراد قطعی کفر و انکار کا راستہ ہے۔ اور "سبیل المومنین" وہ راستہ ہو سکتا ہے۔ جو ایمان و اطاعت کا ہموار اور مقبول راستہ ہو۔ ظاہر ہے۔ کہ اس میں "مصطلح اجماع" کے تصور کا عدماً یا ایجاباً کوئی ذکر نہیں ہے۔ کیوں کہ "سبیل المومنین" کا مفہوم جواز راہ تقابل ذہن میں آتا ہے۔ وہ وہی ہو سکتا ہے۔ جو مخالفت رسول کی عین ضد ہو۔ اور وہ اطاعت رسول اور محبت رسول ہی ہے۔ لہٰذا "سبیل المومنین" کا یہ متعین مفہوم کہ مجتہدین امت نے کسی دور میں کسی مسئلہ سے متعلق کس حد تک اتفاق کا اظہار کیا ہے۔ تو یہ امر زاید ہے۔ اس کا اس آیت سے نہ اثبات ہوتا ہے۔ نہ نفی۔

آیت نمبر ۲ میں امت محمدیہ کے منصب کی تشریح کی گئی ہے۔ اور یہ بتایا گیا ہے۔ کہ دنیا بھر میں تم ہی وہ گروہ ہو جن میں اعتدال و توازن کی جھلک بدرجہ اتم پائی جاتی ہے ورنہ تم سے پہلے جتنی قومیں بھی آئیں۔ سب نے افراط و تفریط کو اختیار کیا۔ اور گمراہ ہوئیں۔ "وسطاً" سے مجتہدین کی عدالت پر استدلال کرنا عمومات سے بغیر کسی قرینہ کے مخصوصات پر استدلال کرنے کے مترادف ہے۔ جو غیر منطقی ہے۔

اسی طرح "خیر امت" سے استدلال بے جوڑ ہے۔ اس میں بھی مسلمانوں کے تبلیغی منصب پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

تیسری آیت میں "اولی الامر" سے خواہ مخواہ فقہاء و مجتہدین مراد لینا۔ سیاق و سباق کی تردید کرنا ہے۔ احادیث کا منشاء بھی اس سے زیادہ نہیں۔ کہ امت کے

ہزار بگاڑ اور فکر و عمل کی لاکھ بے راہ روی کے باوجود اہل حق کا ایک گروہ بہر آئینہ ایسا رہے گا۔ جو ضلالت و گمراہی کو دور کرے گا۔ اپنی کوششوں سے دین کے اصلی خد و خال نمایاں کرتا رہے گا۔ اور باطل کے خلاف صف آرا رہے گا۔ یہاں تک کہ حق نافذ ہو جائے۔

اصل بات یہ ہے۔ کہ اجماع محض تائیدی دلیل ہے۔ تخلیقی و مثبت نہیں (بشرطیکہ دلیل کے لفظ میں اتنی وسعت پیدا کر لی جائے) اور اس سے کوئی نئی فقہی حقیقت ظہور پذیر نہیں ہوتی۔ اس کا ثبوت اس سے ملتا ہے۔ کہ صحابہ و تابعین کا اجماع جن جن امور پر ہوا ہے وہ سب اس ڈھب کے ہیں کہ کتاب و سنت سے ان کا مباح و مستحسن یا واجب و فرض ہونا ثابت ہے۔ مثلاً پہلا اجماع اس پر ہوا۔ کہ آنحضرت کے انتقال کے بعد مسلمانوں کا کوئی نہ کوئی امیر اور سربراہ ہونا چاہیے۔ کون کہہ سکتا ہے۔ کہ یہ بات پہلے سے کتاب و سنت کے مضمرات میں موجود نہ تھی۔ یا خلافت و امارت سے متعلق تفصیلات کی نشان دہی اللہ کی کتاب اور سنت رسول میں مذکور نہیں۔ اسی طرح اہل ردۃ کے بارے میں صحابہ کا فیصلہ ہوا۔ کہ ان سے جہاد کیا جائے۔ اس کے لیے بھی قرآن و حدیث میں دلائل موجود ہیں۔ غرض اس انداز کے جتنے بھی متفق علیہ مسائل ہیں۔ ان میں ایک بھی ایسا نہیں۔ جس کی حجیت کو تنہا اجماع نے قائم کیا ہو۔ اور کتاب و سنت کے دفاتر میں اس پر سرے سے کوئی دلیل نہ ہو۔

شرابی کی حد کے بارے میں کہا جاتا ہے۔ کہ اسّی درے حضرت عمرؓ نے مقرر کیے اور صحابہ اس پر متفق ہو گیے۔ حالانکہ حدیث میں اس کی کوئی تصریح موجود نہیں۔ ہمارے نزدیک یہ بات غلط ہے۔ ممکن ہے۔ حضرت عمرؓ اور دیگر صحابہؓ کے سامنے آنحضرت کا کوئی ارشاد ہو جس سے اسّی دروں کی تائید ہوتی ہو۔ اور وہ ہم تک نہیں پہنچ پایا۔ یہ بھی ممکن ہے۔ کہ چالیس درے تو اصل سزا ہو۔ جیسا کہ حدیث میں موجود ہے۔ اور چالیس تعزیراً مقرر کیے گئے ہوں ابن حزم کا یہی مسلک ہے۔

اجماع کا فائدہ حقیقتہً اس وقت ہوتا ہے۔ جب صورت مسئولہ میں جواب کے

کئی پہلو ہوں. یعنی آیات وحدیث کی تعبیر و اطلاق میں اختلاف کی گنجائش ہو. اور مجتہدین کا گروہ ایک پہلو اور ایک تعبیر کی تعیین کر دے. ورنہ ان مسائل میں جو کہ پہلے سے کتاب وسنت میں اپنا ایک حکم رکھتے ہوں. اجماع چنداں مفید نہیں رہتا.

کسی بالکل ہی نئی بات پر اجماع اس لیے بھی ناقابل تصور ہے. کہ ایک تو دین مکمل ہے. اس لیے اس میں عمل و فکر کے وہ سب گوشے کسی نہ کسی حیثیت سے آ گئے ہیں. جن سے نوع انسانی دوچار ہو سکتی ہے. دوسرے ائمہ و فقہائے کرام سے متعلق ہم یہ گمان نہیں رکھ سکتے. کہ وہ ایسی کوئی بات کہہ سکتے ہیں. جس کا قرآن و حدیث میں اتاپتا مفقود ہو.

کیا اجماع کی مخالفت صحیح اور صحت مند ہو سکتی ہے

اجماع کی اس تعبیر سے دو نکتے معلوم ہوئے. ایک یہ کہ نفس اجماع تسلیم وقبول کے مراتب مختلفہ کی وضاحت نہیں کرتا. بلکہ وہ دلائل جن کے بل پر یہ اجماع قائم ہوتا ہے. وہ بتلاتے ہیں. کہ امر متفق علیہ مباح ہے یا مستحسن و واجب. دوسرے یہ کہ بسا اوقات اجماع کی خلاف ورزی صحیح اور صحت مند بھی ہو سکتی ہے اس کی روشن مثال ابن تیمیہ کا وہ اجتہاد ہے. جو انھوں نے ایک ہی مجلس میں دی گئی تین طلاقوں کے بارے میں پیش فرمایا. ان کا موقف یہ ہے. کہ ایسی تین طلاقیں رجعی ہوتی ہیں. حالانکہ فقہاء مذاہب اربعہ کا قریب قریب اس پر اتفاق ہے. کہ ان سے قطعی بینونت ہو جاتی ہے. فقہاء مذاہب اربعہ اور ابن تیمیہؒ کے ان دلائل پر جب غور کیا جاتا ہے. جو اس خصوص میں دونوں طرف سے پیش کیے گئے ہیں. تو معلوم ہوتا ہے. کہ حق ابن تیمیہ کے ساتھ ہے. اور اجماع ان بزرگوں کے ساتھ

اجماع کے مباحث میں ایک نکتہ یہ بھی لائق غور ہے. کہ اس کا دائرہ اثر کہاں سے کہاں تک ہے. اور کس کس ڈھب کے مسائل پر اس کا اطلاق ہوتا ہے. نظری و فکری مسائل میں تو اجماع ممکن ہی نہیں. کیوں کہ یہاں وہ اختلاف و بوقلمونی ہے کہ عقل حیران و ششدر رہے. اعمال میں البتہ ممکن ہے. کہ بعض گوشوں میں اختلاف رائے کا اظہار نہ ہو سکے یہی وجہ ہے. کہ ابن رشد نے اسے عملیات میں محصور کر دیا ہے.

وقد يدلك على ان الاجماع لا يتقرر في النظريات بطريق يقيني كما يمكن ان يتقرر في العمليات

اس سے تمہیں پتہ چلے گا۔ کہ اجماع نظریات یقین افروز نہیں ہوتا۔ جیسا کہ عملیات میں ممکن ہے۔

(فصل المقال بحوالہ تحشیۃ احکام الاحکام ابن حزم)

پھر عملیات کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ ہیں جنھوں نے جماؤ اور تقرر کی ایک خاص صورت اختیار کرلی ہے۔ اور اس کی مخالفت جائز نہیں۔ ایک وہ ہیں جن میں کچھ نئے موجبات قیاس پیدا ہوگئے ہیں۔ یا فکر و اجتہاد کے کچھ جدید اطلاقات اسے از سر نو معرض بحث میں لے آئے ہیں۔ ایسے مسائل میں بلاشبہ ایک اجماع کے بعد دوسرا اجماع منعقد ہو سکے گا۔ یا اس جمے ہوئے اور ٹھہرائے ہوئے اجماع کے مقابلہ میں ایک دوسری رائے قائم کی جا سکے گی۔ اور اس میں کوئی حرج نہیں سمجھا جائے گا۔ بخلاف ان لوگوں کے کہ جنھوں نے تقلید پر جمود اختیار کیا۔ اور کہا کہ امام ابوحنیفہ اور ان کے تلامذہ کی مساعی اجتہاد و جمع کے بعد قیاس کے دروازے بند ہوگئے۔ یا جیسے بکر بن طلاء نے بیان کیا۔ کہ

ان بعد ستة مائتين قد استقر الكفر وليس لاحد ان يختار

دو صدیوں کے بعد امور دین میں ٹھہراؤ پیدا ہوگیا۔ اس لیے ان کے بعد اختیار مسئلہ کا کسی کو حق نہیں۔

اس سلسلہ میں ان اقوال کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ کیوں کہ جب تک کتاب و سنت کے ماخذ میں اجتہاد و رائے کی آزادی موجود ہے۔ اور جب تک حالات و ظروف کی تبدیلی سے مسائل کی تبدیلی ممکن ہے۔ اس وقت تک کوئی اجماع قیاس و اجتہاد کی راہ نہیں روک سکتا۔

باب پنجم

تعاملِ اہل مدینہ

موالک کے نزدیک تعامل اہل مدینہ تشریع و فقہ اسلامی کا چوتھا مبنی ہے۔ امام مالک کا اپنا مسلک اس بارے میں کیا ہے۔ اس میں دو رائے ہیں۔ ایک یہ کہ تعامل سے مراد فقہائے مدینہ کا تعامل ہے۔ جرجانی کا یہی خیال ہے۔ لیکن مشہور یہ ہے۔ کہ فقیہہ اور غیر فقیہہ کی اس میں کوئی قید نہیں جس امر پر بھی مدینہ کے لوگ جمع ہو جائیں۔ وہ حجت ہے۔ الباجی نے ایک اور توجیہ کی ہے۔ ان کا خیال ہے۔ کہ تعامل کا دائرہ اثر صرف ان امور تک محدود رہے جو شہرت و استفاضہ کے مقتضی ہوں یعنی ایسے امور ہوں۔ کہ جم غفیر کا ان سے مطلع ہونا ضروری ہو۔ جیسے اوزان۔ صاع اور مد وغیرہ کی تعیین۔

یہ رائے الباجی نے اس بنا پر قائم کی۔ کہ بعض مسائل میں امام مالک نے اہل مدینہ کی مخالفت کی ہے۔ قاضی عبدالوہاب نے تقسیم کا یہ انداز اختیار کیا ہے۔ کہ مسائل دو قسم کے ہیں۔ ایک وہ جن کا تعلق منقول سے ہے۔ اور ایک وہ جو استدلالی نوعیت کے ہیں۔ تعامل کی حجیت منقولی مسائل سے وابستہ ہے۔ استدلالی مسائل سے نہیں۔

اس کی حجیت کا ماخذ و مبنی کیا ہے۔ اور اس کا دلیل ہونا قرآن و حدیث کی کس نص سے مستنبط ہے؟ یہ نہیں معلوم ہو سکا۔ اس ضمن میں۔ موالک نے جو کچھ کہا ہے۔ اس کا ملخص یہ ہے کہ چوں کہ مدینہ میں آنحضرت کی زندگی کے تیرہ برس گذرے ہیں۔ اسلام نے یہیں تقنین و احکام کی پہلی اینٹ رکھی ہے۔ اور یہیں اس نے تکمیل و اتمام کی عملی منزلیں طے کی ہیں اس لیے یہاں اہل مدینہ جس قدر دین کے مزاج شناس ہو سکتے ہیں۔ دوسرے نہیں۔ اور مسائل دینیہ میں جتنا

ان کا عمل لائق اعتماد ہو سکتا ہے. دوسروں کا نہیں.

لیکن اگر اس دلیل کا تفصیلی تجزیہ کیجیے گا. تو معلوم ہوگا. کہ اس سے جن نتائج کا استخراج کیا گیا ہے. وہ غلط ہیں. اس قدر معلوم ہے. کہ آنحضرت کی زندگی ہی میں اسلام دور دور تک پھیل گیا تھا. اور صحابہ کی بہت بڑی تعداد جہاد و تعلیم کے سلسلہ میں مختلف بلاد اسلامی میں اقامت اختیار کر چکی تھی چنانچہ کچھ لوگوں نے حضرت عمرؓ کے حکم سے کوفہ و بصرہ کو رونق بخشی، کچھ لوگوں نے سواد شام میں توطن کی طرح ڈالی۔ اور کچھ وہ تھے جن کو عراق کی دلچسپیوں نے کھینچا یہی نہیں اس سے بھی آگے بڑھ کر افریقہ، مصر اور خراسان تک صحابہ کی تگ و تاز ہوئی یہ لوگ جہاں جہاں گئے. اور جس جس جگہ بھی رہے اسلام کے مبلغ بن کر رہے. اس لیے یہ کہنا دشوار ہے کہ مسائل کا علم صرف اہل مدینہ تک محدود رہا. یا اہل مدینہ کو خصوصیت سے ایسی خبریں معلوم تھیں جو دوسروں کو معلوم نہ تھیں۔ کیوں کہ دین کی احتیاج سب کو یکساں تھی اور عمل بھی سب کا یکساں تھا. بلکہ اس کے الٹ بعض مسائل میں یہ معلوم ہوتا ہے. کہ مدنی صحابہ کو ایک حقیقت کا علم نہیں ہوا. اور دوسروں کو ہے. چنانچہ عبداللہ بن عمرؓ مدنی ہیں۔ اور مسح کا حکم ان پر مخفی رہا

یہی وجہ ہے. کہ اخذ مسائل میں صحابہ و تابعین نے مکی و مدنی یا کوفی و عراقی کی کوئی تفریق قائم نہیں کی بلکہ جہاں علم پایا حاصل کیا جیسا کہ حضرت عمرؓ نے طلاق بتہ کے معاملہ میں عبداللہ بن مسعودؓ کے فتویٰ کی پیروی کی۔ حالانکہ ان کا اپنا تعلق مدینہ سے رہا. اور عبداللہ بن مسعود کا کوفہ سے زیادہ تعجب انگیز یہ تناقض ہے. کہ خود فقہ مالکی میں کئی مسائل کے بارے میں سراسر کوفی رواۃ پر اعتماد کیا گیا ہے.

تعامل اہل مدینہ کوئی نئی اور منفرد یا بالذات دلیل نہیں بلکہ اجماع ہی کی ایک شاخ ہے اتنا تو مسلم ہے کہ صحابہ کا اجماع بہر آئینہ حجت ہے. اب سوال یہ تھا. کہ تمام صحابہ کا یا اہل مدینہ کا. یا مکہ و مدینہ ملا کر دونوں کا۔ موالک نے صرف اہل مدینہ کے اجماع کو اجماع قرار دیا. اور فقہیات میں اسے استعمال کیا.

جس طرح اجماع کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ یہ کوئی براہ راست دلیل نہیں ہے. جس سے اثبات مدعا میں مدد مل سکے بلکہ محض تائیدی ڈھب کی شے ہے. اسی طرح تعامل اہل مدینہ کی حجیت کی نوعیت بھی ہے کیوں کہ یہ بھی اجماع ہی کی ایک خاص شکل اور محدود ظہور ہے لیکن اس کے یہ معنی بھی نہیں کہ سرے سے اس کی کوئی فقہی اہمیت ہی نہیں. اس سے بعض

ان مشکلات کے حل میں بلاشبہ بڑی آسانیاں پیدا ہوئی ہیں. جن کا تعلق عرفیات سے ہے مثلاً مکیلات اور اوزان میں خاصا اختلاف ہے. اور یہ طے نہیں کیا گیا. کہ ان کی تعیین کس انداز سے کی جائے حضرت ابوحنیفہ کے نزدیک مثلاً صاع آٹھ رطل کا ہے. اور مدینہ والے پانچ رطل اور ایک ثلث کے قائل ہیں. اب جب تک یہ الجھن دور نہ ہو جائے. کہ اس بارے میں فیصلہ کی نوعیت کیا ہوگی. اور کن لوگوں کے پیمانہ کو صحیح پیمانہ قرار دیا جائے گا. اس وقت تک صدقات وزکوٰۃ کے بہت سے مسائل غیر فیصل شدہ پڑے رہیں گے. امام مالک کی یہ رائے ہے. کہ اس معاملہ میں خصوصیت سے مدینہ والوں کا تعامل حجت مانا جائے گا. کیوں کہ وہی احکام صدقہ وزکوٰۃ کے اولین مخاطب تھے. اور انھیں کے عرف وعادت کے مطابق آنحضرت نے ہدایات دیں.

دار قطنی سے روایت ہے. کہ اسحاق بن سلیمان الرازی نے ایک دفعہ مالک بن انس سے پوچھا کہ اے ابوعبداللہ! آنحضرت کے صاع کا اندازہ کیا تھا. انھوں نے فرمایا. کہ صاع. پانچ رطل اور ایک تہائی. عراقی حساب سے ہوتا ہے. اور میں نے خود اس کا تجربہ کیا ہے اس پر انھوں نے کہا. لیکن اس سے سرخیل فقہا ابوحنیفہؒ کی مخالفت لازم آتی ہے کیوں کہ وہ تو آٹھ ہی رطل کا صاع قرار دیتے ہیں. امام مالک کا یہ سننا تھا. کہ چہرہ غصہ سے لال ہو گیا. انھوں نے بغیر مزید گفتگو کیے. حضار مجلس میں سے چند لوگوں کو مخاطب کیا اور کہا. کہ اے فلاں ذرا تو اپنے ہاں سے اپنے دادا کا صاع تو اٹھا لا. اور ہاں تو بھی اپنی دادی کا صاع لیتا آ. اسحاق کا کہنا ہے. کہ امام کا یہ اشارہ کرنا تھا. کہ لوگ لپک کر اپنا اپنا صاع لے آئے. اور امام مالک کے سامنے ڈھیر کر دیا. اس کے بعد انھوں نے سند بیان کرنا شروع کی کہ کس طرح ان کے باپ دادا نے اس صاع سے آنحضرت کی خدمت میں ماپ کر صدقہ فطر وغیرہ پیش کیا. اسی نوعیت کی ایک بحث امام ابویوسف اور امام مالک کے درمیان بھی ہوئی جس کے نتیجہ میں امام ابویوسف کو تعامل اہل مدینہ کے سامنے جھکنا پڑا.

باب ششم

اجتہاد

تعریف/تشریح دفقہ کا پانچواں مبنی اجتہاد ہے۔ اس کی کیا تعریف ہے؟ اس کے بارے میں اصولیوں کے مختلف اقوال ہیں۔ لغتہً اس کا تعلق "جہد" سے ہے۔ جس کے ایک معنی مشقت کے ہوتے ہیں اس لحاظ سے اجتہاد کا مطلب ہوا۔ ایسی سعی و کوشش جو فی نفسہ اگرچہ تعب و مشقت کی حامل ہو۔ تاہم اس کے ذریعہ فکر و عمل کی مشقت سے نکلنا ممکن ہو جائے۔ اصطلاح میں کسی حکم شرعی کو معلوم کرنے کے لیے فکر و استنباط کی صلاحیتوں کو استعمال کرنے کا نام ہے۔

ابوبکر رازی نے۔ اجتہاد کے اطلاقات کو تین معنوں میں محصور ٹھہرایا ہے۔ ایک قیاس شرعی جس میں ایک حکم کی ایک علت دریافت کی جاتی ہے۔ جو موجب حکم ہو۔ اور اس کے بعد اس علت موجبہ پر فروع کو مترتب کیا جاتا ہے۔

دوسرے جس میں علل و اسباب کا کھوج لگانا مقصود نہ ہو۔ بلکہ صرف ظن و تخمین غالب سے ایک بات طے کرنا مطلوب ہو جیسے وقت کی تعیین کرنا یا جہت قبلہ کا تقرر وغیرہ۔

تیسرے کچھ تلے اصولوں کی بنا پر جزئیات تک رسائی حاصل کرنا۔ آمدی نے اجتہاد کی تعریف ان لفظوں میں بیان کی ہے۔

هو فی الاصطلاح استفراغ الوسع فی طلب الظن بشیٔ من الاحکام الشرعیۃ بحیث من النفس العجز عن المزید علیہ (ارشاد الفحول)

اصطلاح فقہاء میں۔ احکام شرعیہ میں سے کسی چیز کے بارے میں ظن غالب کو حاصل کرنے کے لیے پوری پوری کوشش کرنے اور طاقت کھپانے کے ہیں۔ کہ اس پر اس سے زیادہ تو رو خوض ممکن نہ ہو

اجتہاد کی غیر مصطلح تعریف غیر اصطلاحی انداز بیان میں یوں سمجھیے کہ اسلام چوں کہ ایک حکیمانہ نظام فکر و عمل ہے. اس لیے اس کی بناوٹ میں مصالح و علل کی باریک استواریاں ہیں. اس کے احکام میں ایک طرح کا لطیف معنی و ربط پنہاں ہے. اور اس کے مسائل کے نیچے فلسفہ عمومی کی ایک جوئے حیات ہے. کہ رواں دواں ہے. لہذا مجتہد وہ ہے جس کی نظر اس کے پورے عقلی نظام پہ ہے. اور جو اس میں اس استواری کو پالیتا ہے جو اس میں پنہاں ہے. اور اس معنی و تعلق کا سراغ لگالیتا ہے. جو بظاہر مخفی ہے. لیکن موجود ہے. اور اس جوئے حیات میں سے تازگی و زندگی کا راز دریافت کرلیتا ہے جس سے اسلام کے گلشن فکر کی تازگی قائم ہے پھر ان علل و اسباب اور معنی و ربط کی روشنی میں پیش آیند مسائل کا حل ڈھونڈتا ہے. اور ان کے نئے نئے اطلاقات دریافت کرتا ہے.

شرائط اجتہاد مجتہدین میں کیا خوبیاں ہونا چاہئیں؟ اور علم و فضل کی کتنی مقدار اس ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونے کے لیے درکار ہے. اس میں جدا جدا رائیں ہیں. پانچ شرائط بہرکیف اس سلسلہ میں بالعموم ذکر کی جاتی ہیں.

(۱) کتاب و سنت کے نصوص کا کامل علم:

نصوص سے مراد وہی تصریحات ہیں جو احکام سے متعلق ہیں. عام اندازہ یہ ہے کہ قرآن میں ایسی آیات کل پانچ سو ہیں لیکن یہ تعداد آخری اور قطعی نہیں ہوسکتی. ماوردی کا کہنا صحیح معلوم ہوتا ہے. کہ اول اول اس مقدار کی طرف فقہاء و اصولیین کا ذہن یوں منتقل ہوا. کہ مقاتل بن سلیمان نے آیات احکام پر جو کتاب لکھی. اس میں پانچ صد آیات ہی کا اندراج کیا. حالانکہ قرآن حکیم کا اسلوب اظہار یہی نہیں کہ وہ احکام و اوامر کو براہ راست اوامر و احکام ہی کے سیاق میں بیان کرے بلکہ وہ قصص و امثال کے انداز میں بھی بسا اوقات ایسی گراں قدر حقیقتوں کی طرف اشارہ کرجاتا ہے جن پر مسائل و فروع کی پوری عمارت کھڑی کی جاسکتی ہے. اس لیے آیات قرآنی سے متعلق اتنی واقفیت ہونی چاہیے. کہ اس سے یہ معلوم کرنے میں زحمت نہ ہو کہ زیر بحث مسئلہ کی چھان بین کے لیے قرآن کے کس کس حصہ کا مطالعہ ضروری ہے.

سنت میں سے مجتہد کے لیے کتنی احادیث کا جاننا ضروری ہے اس میں بھی نزاع

ہے۔ ایک رائے یہ ہے۔ کہ پانصد حدیثیں جان لینا کافی ہے کیوں کہ احکام و مسائل کی احادیث اس سے زیادہ نہیں۔ ابن العربی کا کہنا ہے۔ کہ احکام سے متعلقہ احادیث تین ہزار سے کسی طرح بھی کم نہیں۔ ایک روایت میں ہے کہ امام احمد سے جب یہ پوچھا گیا کہ اجتہاد کے لیے کس قدر احادیث کا علم ہونا ضروری ہے۔ کیا ایک لاکھ کا۔ آپ نے فرمایا نہیں۔ پھر پوچھا گیا۔ کیا دو لاکھ کافی رہیں گی۔ جواب دیا نہیں۔ جب کہا گیا کہ پانچ لاکھ۔ تو فرمایا۔

ہاں اتنا غنیمت ہے۔ (ارشاد الفحول) ار جوا

لیکن خود امام احمد کے بعض اصحاب کا قول ہے۔ کہ یہ بر بنائے احتیاط ہے۔ کیونکہ امام احمد ہی نے ایک جگہ تصریح فرمائی ہے۔ کہ کل بارہ سو حدیثیں ایسی ہیں۔ جن کے گرد تمام فروع و مسائل گھومتے ہیں۔

اصل بات یہ ہے۔ کہ اجتہاد کے لیے۔ جیسے قرآن کے بارے میں اتنا علم کافی ہے کہ مواقع استدلال اور موارد استنباط نظر سے اوجھل نہ ہوں۔ اور ضرورت کے وقت ان سے استفادہ کیا جا سکے۔ اسی طرح احادیث کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ سب کی سب یاد ہوں۔ یا ہزاروں اور لاکھوں از بر ہوں۔ بلکہ اتنا کافی ہے۔ کہ ایک شخص عند المراجعہ یہ جان سکے کہ زیر تحقیق جزئی کے لیے مجھے کن کن احادیث کی ورق گردانی کرنا پڑے گی۔ اور کس کس باب سے حسب منشا مواد مل سکے گا۔

اصل چیز قدرت و استطاعت ہے۔ اور یہ جاننا ہے کہ محدثین کے ہاں کتب حدیث کی ترتیب کیا ہے۔ کون اصح ہیں۔ اور کون اصح نہیں۔ اور اس فن میں ان کی کیا کیا اصطلاحات ہیں۔ یعنی جب وہ کسی حدیث کو صحیح کہتے ہیں۔ تو اس سے کیا مراد ہوتی ہے۔ اور جب حسن کہتے ہیں۔ تو اس سے کیا مقصد ہوتا ہے۔

احادیث سے بھی زیادہ خود مزاج نبوت سے سازگاری ضروری ہے۔ اور یہ جاننا اہم ہے۔ کہ آنحضرت کے نزدیک خیر و شر اور عدل و ظلم کا وسیع ترین اور عمل و حیات سے قریب ترین معیار تھا۔ تقنین و تشریع میں آپ نے کن نزاکتوں کو ملحوظ و مرعی رکھا ہے۔

ہمارا مقصد اس سے یہ نہیں کہ یہ مزاج نبوت احادیث سے کوئی الگ شے ہے بلکہ یہ ہے کہ جب کوئی مسئلہ زیر بحث ہو۔ تو اس پر کئی سمتوں سے غور کیا جائے۔ اور بالخصوص جس چیز پر نظر رہے۔ وہ یہ ہے۔ کہ ذوق نبوت اور حکمت رسالت کن باتوں کی متقاضی ہے۔

(۲) مسائل اجماعیہ سے واقفیت۔

یعنی یہ جاننا۔ کہ امت کن مسائل پر پہلے سے متفق ہے۔ اور کہاں سے اجتہاد و فکر کا آغاز ہونا چاہیے۔ اجماع کی دینی حیثیت اور حدود سے متعلق تصریحات اجماع کے باب میں گذر چکی ہیں

(۳) علوم لسانی پر عبور۔

یہ شرط سب سے اہم ہے کیوں کہ اگر ایک شخص عربی صرف و نحو کو نہیں جانتا۔ معانی و بیان کے رموز و اسرار سے واقف نہیں۔ اور اس کا ذوق ادبی لطائف سے بہرہ مند ہونے کی صلاحیتیں نہیں رکھتا۔ تو وہ قطعی اجتہاد کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ پہلے ہی قدم پر ناکام رہے گا۔ عربی زبان ادائے مطلب کے لیے اپنا مخصوص سانچہ رکھتی ہے چنانچہ ایک اعراب کی تبدیلی اور ایک لفظ کے تقدم و تاخر سے یہاں معانی کے چہرہ پر ایسے تغیرات رونما ہوتے ہیں کہ جن کو وہی کچھ جان سکتا ہے۔ جو اس کی اداؤں سے کماحقہ واقف ہے۔ اور اس کے تیوروں کو پہچانتا ہے۔ بالخصوص اس دور میں۔ جب کہ اجتہاد کی ارزانیوں نے ہر جاہل کو اور زبان و ادب سے نابلد کو اجتہاد و قیاس پر جسور کر دیا ہے۔ یہ اور بھی ضروری ہو گیا ہے کہ زبان و ادب کی اہمیتوں کو فراموش نہ کیا جائے۔

ایسے لوگ جو بغیر عربی جانے اور پڑھے مشغلہ اجتہاد فرماتے ہیں انھیں خدارا اپنے حدود کا جائزہ لینا چاہیے۔ اور دیکھنا چاہیے۔ کہ آیا ان کے پاس علم و فضل کی اتنی پونجی ہے۔ کہ اس کی روشنی میں آگے بڑھ سکیں۔ یہ معمولی کام نہیں کہ ہر شخص اس سے عہدہ برآ ہو سکے بلکہ یہ علم و معرفت کی وہ آخری منزل ہے۔ جس کی سرحدات اقلیم نبوت سے ٹکراتی ہیں یہ یاد رہے۔ کہ علم کے تین درجے ہیں پہلا یہ ہے کہ ہر ہر مسلمان اتنی عربی جانتا ہو کہ اپنے اپنے زمرہ کی دینی ضرورتوں کو سمجھ سکے یہ وہ درجہ ہے۔ جس کی طرف ماوردی نے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے

معرفۃ لسان العرب فرض علی کل — زبان عربی کا جاننا مجتہد و غیر مجتہد ہر عامی مسلمان

مسلمین مجتہدا وغیرہ (ارشاد) پر فرض ہے۔

دوسرا درجہ یہ ہے۔ کہ پورے دینی ڈھانچہ پر تفصیلی نظر ہو۔ اور یہ معلوم ہو کہ ہمارا دین کیا ہے۔ اس کی عبادات کس ڈھب کی ہیں، عقاید کیا ہیں اور اخلاق ومعاشرت کی کیا نوعیت ہے۔ اس درجہ پر کمیت وکیف کے ساتھ ہر عالم کو فائز ہونا چاہیے۔

تیسرا درجہ اجتہاد کا ہے جو پچھے خاصے عالم سے کچھ آگے کا مقام ہے۔ اب سوچ لیجئے کہ اس منصب جلیل کے لیے زبان وادب کا جاننا کتنا ضروری ہے۔ جب دردی کا ایک عالم مسلمان سے متعلق یہ تصور ہے۔ کہ اسے عربیت سے ایک طرح کا لگاؤ ضرور ہونا چاہیے۔ تو مجتہد کے بارے میں ان کا معیار کتنا اونچا ہوگا!

(۴) اصول فقہ پر نظر

زبان کے بعد دوسرے درجہ کی چیز یہ ہے کہ اجتہاد ہمارے ہاں چونکہ محض اٹکل اور قیاس آرائی کا نام نہیں بلکہ اس کے کچھ لگے بندھے اصول ہیں۔ اور رچی تلی بنیادیں ہیں۔ اس لیے مجتہد کے لیے یہ ضروری ہے۔ کہ وہ ان سب علوم سے واقف ہو۔ مزید برآں تاریخ، فقہ، اور ائمہ ومجتہدین کے مسلک و دلائل سے بھی آگاہ ہو۔ اور یہ خوب جانتا ہو کہ کن کن مسائل میں فقہائے عظام نے تعیین فاطلاق کی کیا کیا صورتیں اختیار کی ہیں۔ ہمارے معاشرہ میں گذشتہ صدیوں میں اگرچہ تیزی سے حالات کی تبدیلی نہیں ہوئی۔ اور ایسے بنیادی تغیرات رونما نہیں ہوئے۔ کہ فقہ وقیاس کی بنیادیں اس سے متاثر ہوں۔ تاہم تشریح مسائل اور غور وفکر کے انداز میں تسلسل ضرور پایا جاتا ہے۔ اس لیے ایک مجتہد کے لیے لازم ہے۔ کہ وہ اس سے فائدہ اٹھائے۔ اور مسائل پر غور وفکر کرتے وقت یہ دیکھ لے۔ کہ ہمارے اسلاف نے ہمارے لیے اجتہاد ورائے کی کتنی بڑی دولت چھوڑی ہے! اور ہمیں اس میں کیا اضافہ کرنا ہے۔

(۵) ناسخ ومنسوخ کا علم۔

یہ شرط اگرچہ بہت ضروری ہے۔ تاہم کتاب وسنت کے علم میں مندرج ہے کیوں کہ ایک شخص اس وقت تک عالم سنت ہو ہی نہیں سکتا۔ جب تک کہ وہ یہ نہ جانتا ہو۔ کہ کون احکام پہلے کے ہیں اور کون بعد کے۔

دو اور شرطوں کا اضافہ | ان پانچ شرطوں پر ہم صرف دو کا اور اضافہ کرتے ہیں۔ ایک یہ کہ مجتہد جدید طرز زندگی سے بھی آگاہ ہو۔ اور یہ جانتا ہو۔ کہ اقتصادیات و سیاسیات کے کون کون عوامل ہمارے پورے معاشرہ کو متاثر کیے ہوئے ہیں کیونکہ یہ عین ممکن ہے کہ ایک آدمی کتاب و سنت کے نقطہ نظر سے خوب آگاہ ہو۔ فقہائے ماسبق کی موشگافیوں کو بھی خوب جانتا ہو۔ لیکن اقتصادیات سے ناواقف ہونے کی وجہ سے ایک معمولی مسئلہ پر بھی صحیح رائے نہ پیش کر سکے اور یہ نہ بتا سکے۔ کہ موجودہ حالات میں اسلام کے حکیمانہ تقاضے کس چیز کے مقتضی ہیں۔

دوسرے یہ کہ مجتہد غیر معمولی ذہنی سلجھاؤ رکھتا ہو۔ اور اس لائق ہو کہ زیر بحث مسئلہ پر ان تمام سمتوں سے غور و فکر کر سکے جو اس سلسلہ میں گتھی کو سلجھانے میں ممد و معاون ہو سکیں۔ اس سے پہلے جن شرطوں کا تذکرہ ہوا ہے۔ وہ علم کی ہیں۔ اور علم سے بھی پہلے عقل و فکر کا درجہ ہے اس لیے مجتہد کے لیے یہ ضروری ٹھہرا کہ ایک خاص سطح دماغی کا مالک ہو کیوں کہ معمولی سطح کا انسان اس بڑی ذمہ داری کے تحمل سے یکسر قاصر ہے۔ اصابت رائے اور پوری پوری ثقاہت کے بغیر اس وادی پرخار میں قدم رکھنا خطرہ سے خالی نہیں۔

کیا غیر مسلم مجتہد ہو سکتا ہے | ایک بڑا سوال اس باب کا یہ ہے۔ کہ کیا غیر مسلم بھی مجتہد ہو سکتا ہے

شاطبی کا تفرد | علامہ شاطبی کے سوا جمہور کا یہی فیصلہ ہے۔ کہ اجتہاد کے لیے اسلام شرط اول ہے۔ شاطبی کا البتہ کہنا ہے۔ کہ ایفاء شرائط کے ساتھ غیر مسلم بھی اجتہاد کا مجاز ہو سکتا ہے۔ جمہور کی دلیل یہ ہے۔ کہ اجتہاد نبوت ہی کا ایک حصہ ہے۔ اور اس کے ڈانڈے نبوت کے فرازوں سے ملے ہوئے ہیں۔ اس بنا پر یہ ناممکن ہو جاتا ہے۔ کہ ایک شخص جو ایمان کی چاشنی سے محروم ہو۔ اور حکمت نبوی سے نا آشنا ہو۔ اس بصیرت و ادراک کا کما حقہ حامل ہو سکے۔ جو اجتہاد کے لیے ضروری ہے۔ علاوہ ازیں اسلام کا مزاج صرف آئینی و قانونی نہیں کہ ہر ہر شخص اس کی حقیقت تک رسائی حاصل کر سکے بلکہ یہ بیک وقت کئی پہلو اپنے میں رکھتا ہے۔ اس کے اپنے عقاید ہیں اپنی اخلاقی قدریں ہیں۔ ایک مخصوص نظام اور رنگ ہے۔ اور پھر قابل لحاظ نکتہ اس ضمن میں یہ ہے کہ اس کے ایک ایک مسئلہ میں ان سب پہلوؤں کی جھلک اور آمیزش بھی ہے۔ اس لیے اس کا معاملہ دوسرے دنیاوی قوانین سے بالکل الگ ہو جاتا ہے۔ کیوں کہ دوسرے قوانین بہر آئینہ صرف

قوانین ہی ہیں۔ جن میں کوئی اخلاقی و روحانی وحدت نہیں۔ کوئی مابعد الطبیعی عوامل کارفرما نہیں اور کوئی عقبیٰ و آخرت کا تصور نہیں لیکن یہاں یہ حال ہے۔ کہ خالص معاملات کی بحثوں میں بھی ان قدروں کو ملحوظ رکھا جاتا ہے۔

غیر مسلم تقنین میں شریک ہو سکتا ہے | شاطبی کی رائے کا صحیح اور صحت مند محمل ہمارے نزدیک دوسرا ہے۔ اور دونوں رائوں میں کوئی تناقض نہیں۔ اجتہاد کی جن شرطوں پر ابھی بحث کی گئی ہے۔ دراصل وہ مجتہد کی ہیں مطلق اجتہاد کی نہیں۔ اور ان دونوں میں فرق ہے۔ مثلاً یہ ہو سکتا ہے۔ کہ ایک جمہوری اسلامی پارلیمنٹ میں کچھ لوگ ایک ایسے مسئلہ پر غور کریں۔ جو علاوہ دینی پچھواڑ کے خالص دنیاوی بھی ہو۔ اس میں علمائے اسلام تو یہ واضح کر دیں۔ کہ دین کا اس سے کیا علاقہ ہے۔ اور اس کے کون کون گوشے دین سے متاثر ہوتے ہیں۔ اور اہل دنیا یا کچھ غیر مسلم اس کے ان پہلوؤں کو اجاگر کریں۔ جن کا لگاؤ کلیتہً واقعات اور خارجی دنیا سے ہے تو ایسا کرنے کے وہ شرعاً مجاز ہیں۔ بشرطیکہ اس مشورہ میں ان کی شرکت ضروری ہو۔ اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ اس طرح کی ملی جلی فکری و اجتہادی کوششوں سے مسئلہ اور نکھر جائے گا! اور تعیین و اطلاق کی ایک لائق عمل شکل اختیار کرے گا۔ اس صورت میں محض اس بنا پر کہ پارلیمنٹ کا غیر مسلم رکن اسلام کی نعمت سے بہرہ مند نہیں حق تقنین سے محروم نہیں رکھا جائے گا اور اس کی رائے کو عدم اسلام کے عذر پر غیر مقبول قرار نہیں دیا جائے گا۔ ہاں یہ البتہ درست ہے، کہ ایسا شخص مجتہد کبھی نہیں کہلائے گا کیوں کہ اس کے لیے مسلمان ہونا ضروری ہے۔

اشتراک فی الاجتہاد کی اس شکل کو ہم خصوصیت سے غور و فکر کے سامنے لانا چاہتے ہیں کہ اب حالات کا تقاضا یہی ہے۔ خلافت راشدہ کے بعد سے اسلامی معاشرہ ملوکیت کے تابع رہا اس لیے اس وقت یہ ممکن ہی نہ تھا کہ جمہوریت پنپ سکے اور آخر آخر میں حکومت یہ روپ دھار سکے کہ اس کی ذمہ داریوں میں مسلم و غیر مسلم سب شریک ہیں۔ لیکن اب سوا جمہوری انداز حکومت کے اور کسی کے لیے گنجائش ہی نہیں۔ یہی وجہ ہے۔ کہ پورے عالم اسلامی میں اسی نہج کی حکومتیں معرض ظہور میں آ رہی ہیں کیوں کہ اسی ڈھب سے عوام کا اعتماد حاصل ہو سکتا ہے۔ اور داخلی و خارجی فتنوں سے بچاؤ ممکن ہے۔ اس لیے غیر مسلم کو لامحالہ تقنین میں شریک

کرنا پڑے گا۔ اور جب ان کو حق تقنین دیا جائے گا۔ تو ظاہر ہے کہ ان کی رائے اور کاوش کو بشرط صحت ماننا بھی جائے گا یہی اشتراک فی الاجتہاد ہے۔

مجتہد کے لیے یہ لازم نہیں ہے۔ کہ علی الاطلاق وہ ہر ہر مسئلہ سے متعلق جانتا ہو اور زندگی کے ہر ہر گوشے کے بارے میں ایک رائے رکھتا ہو بلکہ اتنا کافی ہے کہ بعض مسائل کی تحقیق اور متعین پہلوؤں کی چھان بین میں اس کی رائے مجتہدانہ ہو۔ اور ان گوشوں کی توضیح کے سلسلہ میں ان تمام چیزوں کا علم ہو۔ جو اس کو مطلوبہ نتائج تک پہنچا سکتی ہیں چنانچہ امام مالک سے متعلق باایں جلالت قدر مشہور ہے کہ متعدد سوالات کے جواب میں بلا تکلف یہ فرما دیتے۔ کہ

لا ادری — میں نہیں جانتا۔

اور اس سے ان کی شان اجتہاد میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی۔

اسلام کن معنوں میں مکمل دین ہے — اس سے پہلے کہ ہم حجیت اجتہاد کا مبنی بتائیں یہ ضروری ہے کہ پہلے اس کی دینی و شرعی حیثیت واضح کر دی جائے۔ اسلام ان معنوں میں ایک مکمل دین ہے کہ یہ زندگی کے ہر ہر گوشے سے متعلق تفصیلی ہدایات دیتا ہے۔ لیکن وہ کبھی اس کا قائل نہیں کہ معاشرہ بجائے خود ساکن ہے۔ اور اس میں کبھی رد و بدل نہیں ہو گا۔ یہ کہ معاشرہ کو ان سطحوں سے آگے نہیں بڑھنا چاہیے۔ کہ جن سطحوں پر یہ آنحضرتؐ کے زمانے میں فائز تھا۔

زمانہ رواں دواں ہے۔ ہر زمانے میں نئے نئے تقاضوں اور نئے نئے مسئلوں کے ساتھ آگے بڑھتا رہتا ہے۔ یا کم از کم تغیر پذیر تو ہر آئینہ ہے۔ اس کا کام اس کے مقابلے میں صرف یہ ہے۔ کہ ان تبدیلیوں میں یہ اس کی ٹھیک ٹھیک راہ نمائی کرے اور بتائے کہ ان حالات میں ان مسائل کا حل جو تاریخ کی اضطراری چال سے ابھر آئے ہیں۔ یہ ہے اس کا منصب نہ تو زمانہ کی رفتار کو روکنا ہے۔ اور نہ یہ ہے کہ زندگی کی عمارت کو معاشرہ کی پرانی بنیادوں ہی پر قائم رکھے۔ اس کا دعویٰ یہ ہے کہ فکر و عمل کی ہر ہر تبدیلی کے باوجود اس کا پیغام ایسا سازگار اور صحیح ہے کہ اس کو اپنائے بنا کوئی چارہ کار نہیں۔

اگر کوئی شخص معاشرہ کے ارتقاء کا قائل ہے اور اسے جامد نہیں سمجھتا اور نہ یہ عقیدہ رکھتا ہے۔ کہ معاشرہ کو ہمیشہ پیچھے کی طرف ہی لوٹنا چاہیے۔ تب مذہب کا تصور اس کے نزدیک

ہرگز یہ نہیں ہوسکتا۔ کہ پہلے سے وہ اپنی کتاب ہدایت میں ایسی مکمل جزئیات وفروع کا نقشہ رکھتا ہے کہ ان کے ہوتے ہوئے کسی زمانہ میں بھی غور وفکر کی ضرورت محسوس نہیں ہوگی کیوں کہ مذہب کے بارے میں یہ عقیدہ وہ شخص رکھ سکتا ہے۔ جو یا تو اس فطری قانون سے آگاہ نہیں کہ تاریخ ہمیشہ ورق الٹتی رہتی ہے۔ اور فکر وعمل کی قدریں بدلتی رہتی ہیں اور یا وہ مذہب کو ایک زمانہ تک کے لیے محدود سمجھتا ہے۔

اگر ایک شخص ایک طرف اس ہمہ گیر سچائی پر ایمان رکھتا ہے۔ کہ اس دنیا میں تبدیلیوں ہی سے زندگی ہے۔ اور انقلاب وتغیر کی ہوائیں گلشن ہستی میں برابر چلتی رہیں گی۔ اور دوسری طرف وہ یہ بھی سمجھتا ہے کہ کبھی معاشرہ مذہب کی روشنی سے بے نیاز نہیں ہوسکے گا۔ تب اس کا مذہب کے باب میں یقیناً یہ عقیدہ ہوگا۔ کہ اگرچہ یہ زندگی ایک متعین اور بنا تلا نظام ہے اور اس میں تمام ضروری تفصیلات کا تذکرہ ہے۔ تاہم اس میں کچھ مضمرات ایسے بھی ہیں۔ جن کے اطلاقات نے ہنوز تعیین کی شکل اختیار نہیں کی۔ اور انکے ظہور پذیر ہونے کا ٹھیک ٹھیک وقت ابھی نہیں آیا۔

مجتہد کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ وہ ان مضمرات کو ٹٹولے جو پہلے سے موجود ہیں۔ اور کتاب وسنت کے عمومات سے ایسے زندہ وکارآمد اصول دریافت کرے جن کا وقت کی مناسب جزئیات پر اطلاق ہوسکے۔ اجتہاد کی اس تعبیر سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ یہ انسان کی اجتماعی زندگی کے لیے کتنا ضروری ہے۔ اور یہ کہ اس کے بغیر مدنیت و ارتقاء کی گاڑی ایک قدم بھی آگے نہیں بڑھ سکتی۔

ہمارے اسلاف نے جو قیاس ورائے کو مذموم ٹھہرایا ہے۔ تو اس سے مراد قیاس ورائے کی وہ شکل ہے۔ جو غلط ہے اور جو محض اٹکل اور ہوائے نفس پر مبنی ہے۔ جیسے حضرت ابوبکر صدیق سے منقول ہے۔ کہ۔

ای ارض تقلنی وای سماء تظلنی	کون زمین میرا بوجھ اٹھائے گی۔ اور کون آسمان مجھ پر
ان قلت فی ایۃ من کتاب اللہ	سایہ افگن ہوگا۔ اگر میں نے کتاب اللہ میں۔ اپنی رائے
برائی او بما لا اعلم (اعلام)	سے کچھ کہا۔ یا بغیر علم وآگاہی کے فتویٰ دیا۔

یا سفیان بن عیینہ کا قول ہے۔

اجتہاد الرأی ہو مشاورۃ اہل العلم لا ان یقول ہو برأیہ (اعلام)

اجتہاد تو اہل علم کا آپس میں مشورہ کرنا۔ اور ایک حقیقت کو دریافت کرنا ہے۔ قول بالرای نہیں۔

شعبی جن کو ایک سو بیس صحابہ سے ملاقات کرنے کا شرف حاصل ہوا ہے۔ ان کا ارشاد ہے۔

ما جاءکم بہ ھؤلاء من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فخذوہ وما کان من رأیہم فاطرحوہ فی الحش (اعلام)

تمہیں جو کچھ رسول اللہ صلے اللہ علیہ و آلہ وسلم کے صحابہ سے ملے وہ تو لے لو اور جو ان کی اپنی رائے ہو اسے گھورے پر پھینک دو۔

ایوب سختیانی کا ایک لطیفہ اس سلسلہ میں خصوصیت سے سننے کا ہے۔ ان سے کہا گیا۔

مالک لا تنظر فی الرای

آپ قیاس ورائے کے بارے میں کیوں غور نہیں کرتے

انھوں نے فوراً جواب میں کہا۔

قیل للحمار مالک لا تجتر قال اکرہ مضغ الباطل (اعلام)

گدھے سے ایک صاحب نے پوچھ لیا۔ کہ تم جگالی کیوں نہیں کرتے تو اس نے کہا۔ کہ باطل کے چبانے سے مجھے گھن آتی ہے

غرض یہ ہے کہ اسلاف نے۔ جو قیاس ورائے کی مذمت کی۔ تو اس سے مراد صحیح اور وہ حیات آفریں اجتہاد نہیں۔ جو اجتماعی زندگی کے لیے بمنزلہ تازہ خون اور نئی طاقت کے ہے بلکہ اس سے مراد وہ قیاس باطل ہے جس کی تائید کتاب وسنت کی تصریحات سے نہیں ہو پاتی۔

اسی طرح بعض متاخرین نے۔ جو اجتہاد وقیاس کے دروازوں کو بند سمجھا۔ تو اس کی وجہ اس وقت کے حالات کی یہ بے راہ روی تھی۔ کہ حکومتیں کمزور اور غیر اسلامی رجحانات کی حامل ہو رہی تھیں۔ عوام میں ہوس دنیا کا غلبہ تھا عقلی فتنوں نے عقیدوں کی استواری میں کئی کئی رخنے ڈال دیے تھے۔ اور ہر جاہل وبد عقیدہ آدمی کو حق حاصل تھا کہ دین کے بارے میں جو چاہے کہے۔ اور جس طرح کی تعبیر چاہے پیش کرے۔ اس نزاکت احوال کو دیکھ کر فقہا نے دو فتنوں میں سے جو اہون تھا۔ اس کو پسند کیا۔ اور ملحدانہ اجتہاد کے مقابلہ میں تقلید وتقیید کی قباحتوں کو ترجیح دی۔ اس کا کھلا ہوا ثبوت یہ حقیقت ہے۔ کہ خود وہ فقہائے کرام جنھوں نے اجتہاد کے دروازوں کو سختی سے بند کیا۔ مسائل میں ترجیح اولٰے سے

کام لیتے رہے۔ اور راجح کو مرجوح سے ممیز ٹھہراتے رہے۔

اجتہاد کا مبنیٰ اس مختصر سی بحث سے یہ بات ذہن میں آتی ہے۔ کہ قیاس و اجتہاد کا مبنیٰ تو کتاب و سنت کا اس نہج سے کامل و جامع ہونا ہی ہے کہ معاشرے کی ترقیات کے ساتھ ساتھ چل سکے۔ اور کسی مرحلہ پر بھی یہ نہ محسوس ہو کہ اب اس کی راہ نمائی ختم ہوتی ہے

اصولاً اگر ہم کتاب و سنت میں اس ڈھب کے مضمرات مانتے ہیں۔ جو زمانہ کی ہر ہر کروٹ پر قوت سے فعل میں آسکتے اور نئی روشنی بخش سکتے ہیں۔ تو قیاس واجتہاد کی حجیت میں کوئی شبہ ہی نہیں رہتا کیوں کہ اجتہاد کی حقیقت یہ نہیں کہ یہ بالکل ہی نئی دینی حقیقت پیدا کرتا ہے یا کسی جدید التزام و فرض کو ٹھہراتا اور عاید کرتا ہے بلکہ یہ ہے کہ وہی روشنی جو عمومات کتاب و سنت میں پہلے سے پوشیدہ و مستتر ہوئی ہے۔ اس کو یہ منظر عالم پر لے آتا ہے۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ اس کی حجیت گویا کتاب و سنت ہی کی حجیت کی ایک نوع ہے۔

ابن تیمیہ نے اجتہاد کے دلیل ہونے پر بالکل انوکھے ڈھب سے روشنی ڈالی ہے ان کا کہنا ہے۔ کہ قرآن حکیم نے عقبیٰ و آخرت کی حیات یا نشاۃ ثانیہ کو ثابت کرنے کے لیے جو اسلوب اختیار کیا ہے۔ وہ قیاس ہی کی قبیل کا تو ہے یعنی اس میں انگوریوں کے اگنے سے اور بارش کے حیات آفریں چھینٹوں سے مردہ زمین کے زندہ و شاداب ہو جانے سے۔ از سر نو جی اٹھنے پر استدلال کیا ہے

ونزلنا من السماء ماء مبارکا	اور ہم نے آسمان سے مبارک پانی اتارا جس
فانبتنا به جنت وحب الحصيد	سے کہ باغ اگائے۔ اور اناج کے دانے
والنخل باسقات لها طلع نضيد	پیدا کئے۔ جو کاٹے جاتے ہیں۔ اور
رزقا للعباد واحيينا به بلدة ميتا	لمبی لمبی کھجوریں پیدا کیں۔ جن کے خوشے
كذلك الخروج (ق)	تہ بہ تہ ہوتے ہیں۔

اور اس استدلال کی منطقی قدر و قیمت اس سے زیادہ نہیں کہ مماثل کو مماثل پر قیاس کیا ہے۔ اور یہی بات بجنسہٖ اجتہاد میں ہوتی ہے۔ کہ ایک مسئلہ میں جب کوئی نص نہ ملے تو پھر دیکھا جاتا ہے کہ اس کے مماثل کا کیا حکم ہے۔ اس انداز اثبات کو جو قرآن میں اخروی

زندگی کو برحق ٹھہرانے کے لیے اختیار کیا گیا ہے۔ قیاس اشبہ سے تعبیر کرتے ہیں

علاوہ ازیں قیاس و اجتہاد کی حجیت کا سب سے بڑا مبنیٰ یہ حقیقت ہے۔ کہ خود نبوت کی ایک سطح اجتہاد بھی ہے یعنی آنحضرت نے نصوص کتاب میں برابر غور و فکر اور اجتہاد سے کام لیا ہے۔ اور عمومات سے مخصوصات و جزئیات پر استدلال فرمایا ہے۔

نبوت کی تین سطحیں! اس اجمال کی طرح سمجھنے کے لیے یہ جاننا نہایت لازمی ہے۔ کہ نبوت کی تین سطحیں یا فراز ہیں۔ بشریت۔ اجتہاد۔ نبوت

جو لوگ ان تینوں سطحوں کے احکام کو ملحوظ نہیں رکھتے۔ اور ان میں جو باریک فرق ہے اس کو نگاہ میں نہیں رکھتے۔ ان کو بڑی ہی مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ وہ یہ نہیں جان پاتے کہ کہاں کہاں آنحضرت نے سطح بشری سے خطاب فرمایا ہے۔ کہاں فراز اجتہاد پر فائز ہو کر گفتگو کی ہے۔ اور کہاں سے کہاں تک نبوت کی عکمرانی ہے۔ قرآن و سنت میں ان تینوں سطحوں کی صاف صاف نشان دہی موجود ہے۔

سطح بشری! بشریت سے متعلق قرآن میں متعدد آیات ہیں جن سب کا منشا اس حقیقت کی وضاحت کرنا ہے۔ کہ انبیاء اپنی جلالت قدر اور اپنے مقامات بلند کے باوجود بہر آئینہ بشر ہی ہوتے ہیں۔ اور کبھی بھی ان تقاضوں سے بے نیاز نہیں ہو سکتے جو بشریت کے لاینفک لوازم میں سے ہیں۔

ان نحن الا بشر مثلکم و لکن اللہ یمن علی من یشاء من عبادہ (ابراهیم)	ہم تمھاری ہی طرح کے بشر ہیں۔ فرق یہ ہے۔ کہ اللہ نبوت سے بہرہ مند کر کے اپنے بندوں میں سے جس پر چاہتا ہے احسان کرتا ہے۔
قل انما انا بشر مثلکم (حم السجدۃ)	کہہ دیجیے کہ میں تمھاری طرح کا ایک بشر ہی ہوں۔
هل کنت الا بشرا رسولا (بنی اسرائیل)	میں نہیں ہوں۔ مگر ایک رسول جو بشر ہے

انبیا کے اس سطح پر فائز ہونے کے معنی یہ ہیں۔ کہ وہ اسی گوشت پوست سے بنے ہیں۔ جس

سے انسان بنتا ہے۔ اسی طرح ان کی نفسی و جسمانی ضرورتیں جس طرح کہ ایک انسان کی ہو سکتی ہیں۔ اور یہ انھیں مجبوریوں اور احتیاجوں سے دوچار ہوتے ہیں جن کا سامنا عموماً انسان کو صبح و مسا کی زندگی میں کرنا پڑتا ہے۔ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ یہ عالم الغیب یا عالم الکل نہیں ہوتے۔ چنانچہ اقلیم رشد و ہدایت کے باہر جو بوقلموں دنیا آباد ہے۔ اس کے بارے میں۔ ان کی معلومات اور تاثرات کا انداز بھی وہی ہوتا ہے۔ جو ہر انسان کا ہو سکتا ہے۔ یہی مطلب ہے۔ آنحضرت کے اس ارشاد کا۔ کہ

انتم اعلم بامور دنیاکم — تم امور دنیا کو مجھ سے بہتر جانتے ہو۔

کیوں کہ نبوت کا بہر آئینہ ایک متعین دائرہ ہے۔ اس دائرے میں نبی سے بڑھ کر اور کوئی شخص اعلم یا افضل یقیناً نہیں ہو سکتا۔ لیکن زندگی و وجود کے کچھ اور دائرے یا حلقے بھی ہیں۔ اور یہ قطعی ضروری نہیں کہ ان سب کے متعلق بھی انبیاء کی رائے اتنی ہی حجیت و استناد کی متقاضی ہو جتنی کہ امور دینی میں۔

جس طرح ایک طبیب کا قول فن تعمیر میں، اور ایک شاعر کی بات مصوری میں مستند نہیں ہوتی۔ اسی طرح پیغمبر۔ جب دائرہ بشریت کی بات کرتا ہے یا اس سطح سے متعلق کچھ کہتا ہے۔ تو اس کے رد و قبول میں اختیار ہے۔

سطح اجتہاد | بشریت سے آگے کی سطح اجتہاد کی ہے۔ یعنی جب پیغمبر منصوصات کو راہ نما نہیں پاتا تو اس وقت اجتہاد و رائے سے ایک راہ عمل متعین کر لیتا ہے۔ اور پھر مجتہد ہی کی طرح اس کے بھی دو نوں پہلو ہو سکتے ہیں۔ ایک وہ جو نبوت کے فرازوں کو چھوتا ہے یہ وہ ہے جو ہمیشہ صحیح ہوتا ہے۔ اور ایک وہ جس میں بشریت کی جھلک ہوتی ہے۔ اس میں خطا و لغزش کا امکان رہتا ہے لیکن مجتہد کے اجتہاد اور پیغمبر کے اجتہاد میں دو تین بڑے فرق ہیں۔ ایک یہ کہ پیغمبر کی لغزش پر فوراً تنبیہ ہوتی ہے۔ اور حق سبحانہ و تعالیٰ کی طرف سے صحیح بات سمجھا دی جاتی ہے۔ جب کہ مجتہد کے بارے میں یہ ضروری نہیں کہ وہ اپنی اجتہادی خطا پر مطلع ہو سکے۔

دوسرے یہ کہ مجتہد مسائل پر جن طریقوں سے غور کرتا ہے۔ اس کے لیے پہلے کچھ اصول

وضع کرتا ہے۔ کچھ مصطلحات ٹھہراتا ہے۔ اور پھر ان کی روشنی میں مسائل و فروع پر استدلال کرتا ہے یا پہلے سے مقررہ و متعین اصولوں کو استدلال و استنباط مسائل میں ملحوظ و مرعی رکھتا ہے۔ اور استدلال میں ان کی نشان دہی کرتا ہے۔ لیکن پیغمبر ایسا نہیں کرتا تیسرے یہ کہ پیغمبر کا دائرہ اجتہاد فروع فقہ تک ہی سمٹا ہوا نہیں رہتا بلکہ اخلاق و انسانیت کے مسائل تک اس کی تگ و تاز ہے۔ پیغمبر کی رسائی مسائل و فروع تک براہ راست ملکہ نبوت یا ذوق نبوت کی وجہ سے ہوتی ہے یہی وہ شے ہے جسے وحی خفی سے بھی تعبیر کیا گیا ہے۔ اور یہی وہ حقیقت ہے۔ جس کی طرف قرآن نے ان الفاظ میں اشارات کیے ہیں۔

ولقد اتينا ابراهيم رشده من قبل وكنا به عالمين (الانبياء)	اور حضرت ابراہیم کو ہم نے پہلے سے رشد سے نواز رکھا تھا۔ اور ہم اس کی ذہنی صلاحیتوں کو جانتے تھے۔
انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله (النساء)	ہم نے تیری طرف کتاب اتاری ہے۔ حق و صداقت لیے ہوئے۔ تاکہ تم لوگوں میں ان حقایق کی بنا پر فیصلہ کرو جو اللہ نے تمھیں سجھائے ہیں۔
وانزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك مالم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما (النساء)	اور اللہ نے تم پر کتاب اور حکمت نازل کی۔ اور تمھیں ایسی ایسی باتوں کی تعلیم دی جن کو تم نہیں جانتے تھے۔ اور تم پر اللہ کا بڑا فضل ہے

رشد حقایق کو سجھا دینا یا حکمت میں محض الفاظ یا پیرایۂ بیان کا اختلاف ہے۔ ورنہ منشا و مفہوم سب کا ایک ہی ہے۔ کہ پیغمبر کو صرف کتاب ہی نہیں دی جاتی بلکہ اس کے ساتھ ساتھ اس کا فہم و بصیرت اور اس کے متعلقات و فروع کو معلوم کرنے کے لیے ایک مخصوص ملکہ یا ذوق بھی عطا کیا جاتا ہے یہی وہ ذوق و ملکہ ہے جس کی روشنی میں پیغمبر پر تبیین و وضاحت اور کھول کھول کر حقائق کو بیان کر دینے کی ذمہ داری عاید کی گئی ہے۔

وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیھم ولعلھم یتفکرون	اور ہم نے تمھاری طرف ذکر و نصیحت سے معمور کتاب اتاری تاکہ تم کھول کھول کر لوگوں سے وہ مطالب بیان کرو۔ جو ان کی طرف نازل کیے گئے ہیں۔ اور تاکہ وہ ان کی حقانیت پر غور و فکر کریں۔
(النحل)	

اور اجتہاد کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں ہے۔ کہ اسی فریضہ تبیین کا یہ ایک گوشہ ہے

اجتہاد نبوی کی چند مثالیں یوں تو دینی مسائل کا ایک بڑا حصہ ایسا ہے جس کو پہلے آنحضرت نے از راہ اجتہاد خود معلوم کیا اور اللہ تعالٰے نے اس کی تصدیق فرمادی۔ یا اس میں اگر کوئی لغزش ہوئی تو اس پر متنبہ فرمادیا لیکن زیادہ سمجھ میں آنے والی چند جستہ جستہ مثالیں یہ ہیں۔

اس سے قبل کہ نمازوں کے لیے کسی سمت کا تعین ہو آنحضرت بیت المقدس کی طرف منہ کرکے نمازیں پڑھتے رہے۔ اور اس میں یہ اصول مدنظر تھا۔ کہ جہاں کوئی متعین راہ نمائی نہیں ہے۔ وہاں کیوں نہ پہلے سنن کا اتباع کیا جائے۔ کہ یہ بھی دین کی ایک بنیاد ہے۔ لیکن قلب میں برابر یہ کھٹک رہی۔ کہ ملت ابراہیمی کا امتیاز اہل کتاب سے اس معاملہ میں بہر آئینہ الگ رہنے میں ہے۔ اس لیے بار بار چاہا کہ اے کاش۔ بیت المقدس کے بجائے کعبہ ہی کو قبلہ ٹھہرایا جائے۔ اللہ تعالٰے نے اس کھٹک کو جان لیا۔ اور کعبہ ہی کو قبلہ قرار دے دیا۔

قد نری تقلب وجھک فی السماء فلنولینک قبلۃ ترضھا	ہم تمھاری اس ادا کو دیکھتے تھے۔ کہ پلٹ پلٹ کر آسمان کی طرف دیکھ رہا ہے۔ تو ہم اسی قبلہ کی طرف تمھارا رخ کیے دیتے ہیں۔ جو تمھیں پسند ہے۔
(البقرۃ)	

یہ واضح رہے کہ یہاں "پسند" سے مراد ایسی پسند ہے۔ جو اس اصول پر مبنی تھی۔ کہ اسلام چونکہ دین ابراہیمی ہی کا تکملہ ہے۔ اور اسی دعوت کا نظام ہے۔ اس لیے شعار و عبادات میں ابراہیمی اسوہ ہی سے اس کی وابستگی ہونا چاہیے۔

آنحضرت کے زمانہ میں کچھ لوگ وظیفۂ جنسی اس طرح ادا کرتے تھے۔ کہ جہاں اس منزل پر پہنچے کہ حظ نفسانی، پدری تکالیف سے دوچار ہوسکتا ہے۔ کھٹ سے الگ ہو گئے۔ اور مادۂ منویہ باہر ہی گرا دیا۔ اس فعل کو اصطلاح میں عزل کہتے تھے اور سمجھتے تھے۔ کہ اس طرح آدمی کو لطف ازدواج تو اٹھاتا ہے۔ لیکن ذمہ داریوں سے قطعی بچ جاتا ہے۔ آنحضرت سے پوچھا گیا کہ اس میں کوئی قباحت تو نہیں۔ آپ نے فرمایا۔

العزل الواد الخفی — عزل چھوٹے پیمانہ پر وأد (زندہ درگور کرنا) ہی تو ہے۔

یعنی اس مسئلہ میں آنحضرت نے۔

اذا الموؤدۃ سئلت بای ذنب قتلت (التکویر) — جب زندہ درگور لڑکی سے پوچھا جائے گا۔ کہ کس جرم کی پاداش میں قتل کی گئی۔

سے استدلال فرمایا۔

آیت نکاح میں مثنیٰ وثلٰث وربٰع کا ذکر بر سبیل استطراد ہے۔ اس سے بظاہر تحدید نہیں نکلتی کیوں کہ جو معنی اس آیت سے متبادر ہوتے ہیں۔ وہ محض کثرت وتعدد کے ہیں تحدید کے۔ آنحضرت نے جو چار ہی کی تحدید فرمائی۔ تو یہ اجتہاداً ہے۔ حدیث میں آتا ہے کہ آنحضرت کو جب معلوم ہوا۔ کہ غیلان بن سلمہ ثقفی کی دس بیویاں ہیں۔ تو آپ نے اسے مشورہ دیا۔ کہ چار رکھ لو۔ باقی کو چھوڑ دو۔

اسی قبیل کا یہ قصہ بھی ہے۔ کہ قرآن میں تو دو سگی بہنوں کو نکاح میں رکھنے کی ممانعت ہے، لیکن آنحضرت نے خالہ اور بھانجی اور پھوپھی بھتیجی کو بھی اس کے ساتھ ملحق فرمایا کیونکہ دو بہنوں کے معاملہ میں مضرت کا یہ پہلو تھا کہ اس طرح نکاح سے اس رشتہ کو نقصان پہنچتا ہے۔ جو پہلے سے فطرت کی مضبوط بنیادوں پر استوار ہے۔ اور بعینہٖ یہی وجہ حرمت خالہ بھانجی اور پھوپھی بھتیجی کے باب میں بھی موجود ہے۔

اجتہاد نبوی کی کچھ ایسی مثالیں بھی ہیں جن میں آپ منشاء الٰہی کی ٹھیک ٹھیک ترجمانی نہ کر پائے، اور اس میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے تصحیح کر دی گئی یا ایک رائے اختیار کی اور بعد میں غلطی کے معلوم ہو جانے پر اس سے رجوع کر لیا۔ اساری بدر سے متعلق دو رائیں

تھیں۔ ایک یہ کہ بغیر کسی قرابتداری سے متاثر ہوئے انہیں قتل ہی کر دیا جائے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس کے موید تھے۔ اور ایک یہ کہ انھیں فدیہ لے کر چھوڑ دیا جائے۔ آنحضرت عفو عمیم کے تقاضے سے چھوڑ دینے کے حامی تھی لیکن قرآن نے دوسری رائے کو ترجیح دی۔

ماکان لنبی ان یکون لہ اسری	نبی کو نہیں چاہیے کہ اپنے پاس رکھے قیدیوں کو
حتی یثخن فی الارض تریدون	جب تک خوب خونریزی نہ کرے ملک میں تم چاہتے ہو
عرض الدنیا واللہ یرید الاخرۃ و	اسباب دنیا کا۔ اور اللہ کے ہاں چاہیے آخرت کا
اللہ عزیز حکیم (انفال)	اور اللہ زور آور ہے حکمت والا

میدان جنگ میں ٹھہراؤ کی غرض سے ایک جگہ آنحضرت نے پسند فرمائی۔ پوچھا گیا یہ آپ کی رائے ہے۔ یا تقاضائے وحی ہے؟ آپ نے فرمایا۔ رائے ہے۔ تب عرض کیا گیا۔ کہ جنگی چال کے اعتبار سے یہاں ٹھہرنا مناسب نہیں۔ آپ نے اس رائے کو قبول فرمایا اور آگے بڑھ گئے۔

عبداللہ بن ام مکتوم کا واقعہ اگرچہ فقہی نوعیت کا نہیں۔ مگر بہر آئینہ اس میں بھی آپ نے اجتہاد فرمایا جس کا مبنی غالباً یہ خیال تھا کہ اس وقت صنادید قریش جو ہمیشہ سے دور دور رہتے۔ اور اسلام و صاحب اسلام سے بدکتے تھے۔ اتفاق سے بات سننے پر آمادہ ہیں۔ پھر یہ موقع ملے یا نہ ملے۔ کیا خبر کہ چند کلمے ان کی کایا پلٹ دیں۔ اور خدمت دین کے لیے انھیں تیار کر دیں۔ کیوں کہ فکر و التفات کی مناسبتیں ہر وقت میسر نہیں آتیں۔ اور عبداللہ بن ام مکتوم اپنا آدمی ہے۔ اس کی دل شکنی بھی ہو جائے گی۔ تو کیا حرج ہے۔ تبلیغ دین کے سلسلہ میں اتنا ایثار تو ہونا چاہیے۔ اللہ تعالےٰ نے جو علام الغیوب ہے۔ کفار مکہ کے اسلام کو مستبعد قرار دیا۔ اور آنحضرت کو جتایا۔ کہ یہ نابینا، جس کی طرف آپ کی توجہ نہیں ہو سکی۔ دل بینا رکھتا ہے۔ اور ان لوگوں سے کہیں ہدایت سے زیادہ بہرہ مند ہے۔ لہذا اس کے قلب منکسر کی رعایت زیادہ ضروری تھی۔

عبس و تولی ان جاءہ الاعمی	تیوری چڑھائی اور منہ پھیرا۔ محض اس بنا پر کہ نابینا
وما یدریک لعلہ یزکی او یذکر	آیا۔ اور اس نے مداخلت کی۔ تمھیں کیا معلوم کہ

فتنفعہ الذکری اما من استغنی	کہ وہی پاکیزگی حاصل کرے اور نصیحت پا جائے اور
فانت لہ تصدی وما علیک	نصیحت پانا اس کے لیے مفید ہی ہو۔ اور وہ جو مرایت سے بے
الا یزکی واما من جاءک یسعی	نیاز ہے تم اس کے درپے ہو! اور وہ پاکیزگی حاصل کرے
وھو یخشی فانت عنہ تلھی	تو تم پر کیا ذمہ داری ہے۔ اور جو تمھارے پاس دوڑتا ہوا آتا ہے
(عبس)	اور وہ خدا سے ڈرتا بھی ہے تم اس سے بے رخی برتتے ہو

نبوت کا امکانی تصور! اگر اس حقیقت کو تسلیم نہ کیا جائے، کہ نبوت کی سطحوں میں اجتہاد و فکر کی بھی ایک سطح ہے۔ اور آنحضرت آیات و نصوص میں غور و فکر فرماتے تھے۔ اور برابر یہ دیکھتے رہتے تھے۔ کہ کس کس آیت سے دین کے کیا کیا اصول مستنبط ہوتے ہیں۔ اور پھر ان اصولوں کی روشنی میں کن کن جزئیات دین پر روشنی پڑتی ہے تو یہ نبوت کا محض امکانی تصور ہو گا۔ جس کے معنی یہ ہوں گے۔ کہ انوار نبوت اور تجلیات رسالت سے آنحضرت کے تمام ذہنی و فکری گوشے مستنیر نہیں ہوئے۔ اور باوجود اس کے کہ قرآن کے حکم و معارف کا نزول براہ راست آپ کے قلب پر ہوا ہے۔ اور ایک دنیا نے اسے تسلیم کیا ہے اور اہل فکر و دانش نے اس سے کلیات کا استنباط کیا ہے۔ اور فروع و جزئیات کی بڑی بڑی عمارتیں کھڑی کی ہیں مگر خود یہ قلب نبوت جس کو کہ ان تمام ہدایات کا سرچشمہ اولیں ہونا چاہیے تھا ان معارف و حکم سے بیگانہ ہے اور اس میں معاذ اللہ! یہ صلاحیت نہیں ابھری کہ اپنے آپ نصوص کتاب سے ان کے وسیع تریں اور معین تریں اطلاقات کا سراغ لگا سکے۔ اور یہ فیصلہ کر سکے۔ کہ دین کا تفصیلی ڈھانچہ کیا ہے؟

ایک طبیب جب اصول طب کا گہرا مطالعہ کرتا ہے۔ اور علاج و ادویہ کی مناسبتوں پر خوب خوب سوچ بچار کرتا ہے۔ تو اس کا نتیجہ یہ نہیں ہوتا۔ کہ یہ معروف و متعین امراض ہی کا لگی بندھی دواؤں سے علاج کرنا سیکھتا ہے۔ بلکہ اس میں اس کے علاوہ ایک طرح کی فنی قابلیت بھی پیدا ہو جاتی ہے۔ اور طبی فہم بھی ابھرتا ہے جو بالکل شے زائد ہوتا ہے۔ جس کی مدد سے یہ نئے امراض کا علاج کامیابی سے کر سکتا ہے۔ اور نئی نئی دواؤں کو بھی معرض وجود میں لا سکتا ہے۔

جو شخص موسیقی سیکھتا ہے۔ وہ صرف یہی نہیں کرتا۔ کہ پرانے نغموں کو حلق میں ڈال لے اور جب چاہے۔ ان کو اگل دے بلکہ موسیقی کی مشق اور ممارست سے اس میں نغمہ آفرینی کی قوتیں بھی پیدا ہوتی ہیں اور نئی نئی آوازوں کو ملانے اور جوڑنے کا سلیقہ بھی پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح ایک معمار اور صاحب فن جب اپنے ہنر میں کامیابی پیدا کرتا ہے۔ تو اس کے ذہن میں کئی تاج محل بن جاتے ہیں۔

جب طبیب کے ساتھ۔ طبی اجتہاد کے ابھرنے کو آپ مانتے ہیں۔ موسیقار کے متعلق یہ رائے رکھتے ہیں کہ وہ بے شمار ایسے نغموں کے پیدا کرنے پر قادر ہے جو اس نے نہیں سیکھے۔ اور ہنرمند ایک تاج محل بنا کر بے کار نہیں ہو جاتا بلکہ اس کی تخلیقی قوتیں کئی تاج محل بنانے پر قدرت رکھتی ہیں۔ تو نبوت کے بارے میں اس درجہ مکانکیت کو کیوں تسلیم کیا جائے کہ اس سے مجتہدانہ بصیرت پیدا نہیں ہوتی یا یہ کہ پیغمبر صرف قرآن کی نصوص ہی کو یاد رکھتا ہے۔ اور انھیں کی تبلیغ و اشاعت پہ مامور ہے۔ اور ان نصوص کی روشنی میں فکر و اجتہاد کے قدم آگے نہیں بڑھا پاتا۔

یہ عقیدہ اتنا غیر اسلامی نہیں جتنا کہ غیر عقلی اور غیر واقعی ہے کیوں کہ جس شخص کے بھیجے میں ذرا بھی عقل ہے یہ تسلیم نہیں کرے گا کہ آنحضرت کو نبی تو بنایا گیا ہے۔ ان کے قلب و دماغ کو مہبط وحی بھی ٹھہرایا گیا ہے۔ قرآن کے حکم و معارف کی تلقین بھی کی گئی ہے۔ اور ان کی فکری و عقلی صلاحیتوں کو جلا بھی بخشی گئی ہے لیکن آپ نصوص قرآن پر بہر آئینہ کسی تفصیلی اضافے کے مجاز نہیں۔ اور آپ کو اس بات کا حق نہیں کہ قرآن کی تشریح و توضیح کے سلسلہ میں کوئی مرتب راہ عمل اختیار کر سکیں۔ یعنی جو حق آپ ایک طبیب کو دیتے ہیں۔ ایک ہنرمند اور صاحب فن کو بخشتے ہیں۔ اس سے نبی یکسر محروم ہے۔ اس کا یہ مطلب بھی ہوا۔ کہ علم طب جتنی روشنی پیدا کرتا ہے۔ اور فن و ہنر سے جس قدر تابش و ضو دماغ میں آتی ہے نبوت سے اتنا بھی نہیں ہوتا نہ اس سے دماغ روشنی و طاقت حاصل کرتا ہے۔ اور نہ اجتہاد و فکر کی صلاحیتیں بر روئے کار آتی ہیں۔ بات کہاں سے کہاں پہنچ گئی کہنا یہ ہے۔ کہ فقہی اجتہاد کا ایک مبنی یہ ہے۔ کہ خود آں حضرت

نے مسائل میں اجتہاد فرمایا ہے

سطح نبوت | سطح نبوت سے یہ مراد ہے۔ کہ نبوت کا ایک پہلو من وعن منشاء الہی کو اللہ تعالےٰ ہی کے بتائے ہوئے انداز میں ظاہر کرنا ہے۔ جب آنحضرت اس فراز و مقام سے خطاب فرماتے۔ تو اس میں فکر و اجتہاد کی دخل اندازیوں کا تو کیا مذکور، الفاظ تک میں وحی آلہی کی پابندی ضروری ہو جاتی۔

وما ینطق عن الھوی ان ھو الا وحی یوحی	اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کوئی بات بھی ہوائے نفس کے تقاضے سے نہ کرتے۔ بلکہ وہ وحی ہوتی
(النجم)	جو ان کی طرف بھیجی جاتی
قل مایکون لی ان ابدلہ من تلقاء نفسی ان اتبع الا مایوحی الی انی اخاف ان عصیت ربی عذاب یوم عظیم (یونس)	کہدیجئے مجھے یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنی طرف سے قرآن کو بدل ڈالوں۔ میں تو صرف اس حی کا تابع ہوں جو میری طرف بھیجی جاتی ہے۔ میں تو نافرمانی کی صورت میں بڑے دن کے عذاب سے خوف محسوس کرتا ہوں

یہ تقسیم ہم نے نبوت کے سہ گانہ پہلوؤں کی وضاحت کی غرض سے اختیار کی ہے ورنہ جہاں تک مامور بہ ہونے کا تعلق ہے۔ اور حجیت و استناد کی بحث ہے آنحضرت کے وہ اقوال و مجتہدات بھی واجب الاطاعت ہیں۔ جو آپ نے تشریح و توضیح کے طور پر ارشاد فرمائے ہیں کیوں کہ آپ کے اجتہاد کے معنی صرف اس قدر ہیں۔ کہ ایک حقیقت دینی پیرایہ الفاظ و نص کی صورت میں منکشف نہیں ہوئی۔ بلکہ محض ادراک نبوت اور مشکوۃ رسالت کے ذریعہ آپ پر کھلی ہے۔ اور اللہ تعالےٰ نے اسے جوں کا توں قائم رکھا ہے اس سے زیادہ نہیں۔

باب ہفتم

صحابہ کا طریق افتاء واجتہاد

جب تک آنحضرت بقید حیات رہے۔ صحابہ کو اس امر کی ضرورت پیش نہیں آئی۔ کہ مسند افتاء سنبھالیں۔ لیکن آپ کے بعد جب نئے نئے مسائل ابھرے۔ اور حالات کی جدید کروٹوں سے حل طلب پیچیدگیوں سے ان بزرگوں کو دوچار ہونا پڑا۔ تو افتاء وقیاس کے سوا کوئی چارہ کار نہ رہا۔

صحابہ کرام کی مسائل کے بارے میں عام روش یہ تھی۔ کہ فقہائے متاخرین کی طرح فرضی صورتوں پر غور وفکر کی طاقتوں کو ضائع نہ کرتے۔ نہ از خود اصول مستنبطہ کو تمام ممکن جزئیات پر پھیلاتے۔ اور منطبق کرتے۔ اور نہ ان کی یہی خواہش ہوتی۔ کہ ان میں کا ہر ہر فرد ضرور فتویٰ دے۔ اور مسائل مختلفہ میں اپنی رائے کا اظہار کرے۔ بلکہ جب کوئی مسئلہ درپیش ہوتا اور وہ مجبوراً کچھ کہنا ہی پڑتا۔ تو ان میں ہر شخص یہ چاہتا۔ کہ اے کاش! کوئی دوسرا آگے بڑھے اور اس بار سے سبکدوش کر دے۔ پھر جو شخص بھی اجتہاد وقیاس کی صلاحیتوں کو استعمال کرتا۔ کسی طرح بھی صورت مسئولہ سے آگے نہ بڑھتا۔ اور اپنی فکر ورائے کو اسی سوال تک محدود رکھتا یہی مطلب ہے۔ عبدالرحمٰن بن ابی لیلےٰ کا کہ

ادرکت عشرین ومائۃ من الانصار من	میں نے کم وبیش ایک سو بیس انصاری صحابہ کو دیکھا
اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	ان میں ہر شخص ایسا تھا۔ کہ جب اس سے کوئی فتویٰ
ما منھم رجل یسئل عن اشیاء الا ودان	پوچھا جاتا۔ یا حدیث دریافت کی جاتی۔ تو اس کی یہی
اخاہ کفاہ ولا یحدث حدیثا الا ودان	خواہش ہوتی۔ کہ اس کا کوئی دوسرا دینی علم بھائی۔ یہ

اخاہ کفاہ (اعلام) بتا دے۔ اور اس کو زحمت فکر سے بچالے۔

تاہم یہ حقیقت ہے۔ کہ صحابہ میں سے ایک بہت بڑی تعداد ایسی تھی۔ جو عند التوازل (ضرورت پڑنے پر) فتوی دیتی تھی۔ اور رائے و قیاس کے ذرائع سے حقیقت الامر تک پہنچنے کی کوشش کرتی تھی۔ ابن حزم کا کہنا ہے۔ کہ ایسے صحابہ۔ جن کے فیصلے منضبط ہو سکے ہیں۔ ان کی تعداد ایک سو بیس سے کچھ زیادہ ہی ہے تنہا حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے فتوؤں کو اگر جمع کیا جائے۔ تو بیس اجزاء سے کیا کم ہوں گے۔ اسی طرح حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے فتوؤں کو اکٹھا کیا جائے۔ تو یہ ضخامت و حجم کی کافی مقدار کو گھیر لیں گے۔

صحابہ کا طریق اجتہاد آنحضرت کا اجتہاد اس ڈھب کا تھا۔ کہ اس میں متعین اور بگے بندھے اصول موضوعہ کی کارفرمائیاں نہ تھیں۔ بلکہ جو کچھ تھا۔ وہ ذوق نبوت اور انوار رسالت کی کرشمہ سازیوں کا نتیجہ تھا۔ مگر اس کے برعکس صحابہ کے طریق اجتہاد میں قدرے تعیین اور وضاحت ہے۔ چنانچہ ان کے فتوؤں اور فیصلوں پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ فقہ و اجتہاد کے چند بنیادی جہتوں تک ان کی رسائی ہو چکی تھی۔ اور یہ انہیں بنیادوں کی روشنی میں مختلف مسائل کا حل ڈھونڈتے تھے

لفظ و معنی میں کس کو اہمیت حاصل ہے مثلاً فقہ و اجتہاد کا ایک اہم مسئلہ یہ ہے۔ کہ لفظ و معنی میں کس کو ترجیح حاصل ہے۔ صحابہ کا ایک گروہ اس بارے میں اس حقیقت سے بخوبی آگاہ تھا۔ کہ الفاظ اظہار مطلب کا مطلق ذریعہ ہیں۔ اور ان کی حیثیت امور تعبدیہ کی سی ہرگز نہیں۔ کہ ان کا ہر ہر تقاضا بجائے خود مقصود ہو۔ بلکہ بعض موڑ اور مقامات ایسے بھی ہیں۔ جہاں معنی کا خیال رکھنا زیادہ ضروری ہو جاتا ہے۔ اور لفظ کا پہلو اس کے مقابلہ میں نسبتہً دبا ہوا رہتا ہے۔

جیسا کہ غزوہ احتاب کے موقع پر آپ نے صحابہ کی ایک جماعت کو بنی قریظہ کی طرف بھیجا اور تاکید کی کہ نماز عصر وہیں جا کر پڑھنا۔ اس سے کچھ حضرات نے تو یہ سمجھا۔ کہ چاہے عصر کا وقت رہے یا نہ رہے بہر آئینہ الفاظ کی پیروی لازمی ہے۔ اس لیے نماز وہیں پہنچ کر پڑھنا چاہیے۔ چنانچہ انھوں نے عصر کی نماز جو دن کی نماز ہے رات کے وقت ادا کی۔ اور ایک گروہ نے اس حکم کو سرعت سیر پر محمول کیا۔ اور یہ سمجھا۔ کہ منشاء نبوی یہ ہرگز نہیں ہو سکتا۔ کہ نماز کے لیے کسی مخصوص مقام ہی کی تعیین فرمائی جائے۔ بلکہ آپ کی غرض صرف یہ ہے کہ اتنی جلدی اور عجلت سے سفر کرنا چاہیے۔ کہ عصر کا

وقت وہاں پہنچ کر آئے۔ اس بنا پر انھوں نے نماز راستے میں پڑھی۔ اور یہی گروہ مصیب تھا۔

اس کے ساتھ ساتھ جو آثار مروی ہیں۔ ان سے اس حقیقت کا بھی پتہ چلتا ہے۔ کہ صحابہ نہ صرف اجمالاً معنی کی اہمیت سے آگاہ تھے۔ بلکہ اس تفصیل سے بھی اچھی طرح باخبر تھے۔ کہ اس کے پورے پورے اور دور رس مقتضیات کا خیال رکھنا بھی ضروری ہے۔ اور یہ جاننا بھی لابدی ہے۔ کہ اس میں کوئی علیت ولزوم تو پنہاں نہیں۔ اور اس کے کچھ اور اطلاقات بھی ہو سکتے ہیں یا نہیں۔ مثلاً جوئے اور قمار کو قرآن میں نص صریح سے حرام قرار دیا گیا ہے لیکن کیا شطرنج بھی اس میں داخل ہے۔ حضرت علی کا فیصلہ تھا۔ کہ داخل ہے۔

هو ميسر العجم (اعلام) یہ عجم کا قمار ہے۔

یعنی جوئے کے مقتضیات میں سے ایک چیز شطرنج بھی ہے۔

اشباہ ونظائر | فقہ اسلامی کا ایک بہت بڑا مبنی یا اصل یہ ہے۔ کہ اشباہ ونظائر و باہم تشابہ یا ملتے جلتے کاموں میں نفیاً اور اثباتاً ایک ہی طرح کا حکم دائر وسائر رہتا ہے۔ یہ وہی اصول ہے۔ جسے مقائسہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ علامہ مراغی کا کہنا ہے۔ کہ اس مبنی تک صحابہ کا فہم رسا پہنچ چکا تھا۔ اور اس وقت سے اس وقت تک تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے۔ اس حقیقت کی طرف ابن القیم کے حوالہ سے ہم اشارہ کر آئے ہیں۔ کہ اس طریق استنباط کی بنیاد دراصل قرآن حکیم کے اس طریق استدلال پر ہے۔ جو اس نے حشر ونشر کی کیفیات کو ثابت کرنے کے لیے اختیار کیا۔ اس پر کئی اور فقہی امور بھی متفرع ہوتے ہیں۔ جیسے وہ شکار جس پر کتا جھپٹتا ہے۔ اس کا کھانا تو نص صریح سے ثابت ہے۔

لیکن کیا دوسرے درندوں کے شکار کو بھی اس پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔ فقہاء کی رائے ہے۔ کہ کیا جا سکتا ہے۔ مکلبین کا استعمال اس صورت میں محض اس بنا پر ہوگا۔ کہ عرب عموماً شکار کی غرض سے کتوں ہی کو استعمال کرتے تھے۔ اسی طرح لونڈیوں کے بارے میں قرآن کا حکم ہے۔ کہ فان اتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنٰت

سوال یہ ہے۔ کہ کیا اس رعایت سے غلام مرد بھی فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ جواب یہ ہے کہ قطعاً۔ کیوں کہ جس ڈھب کی اخلاقی کمزوریاں لونڈی کے معاملہ میں تخفیف وتنصیف سزا کا سبب

ہو سکتی ہیں۔ بعینہٖ اسی نوعیت کی کمزوریاں یہاں بھی پائی جاتی ہیں (غلام اور لونڈی کا یہ نظام رہنا چاہیے یا نہیں اس پر ہم آئندہ چل کر بحث کریں گے)

اسی قبیل کی اور بھی جزئیات ہیں۔ مثلاً حدیث میں تو صرف اسی قدر مذکور ہے کہ کسی بھائی کے معاملۂ بیع وشراء کے پختہ ہو جانے یا رشتہ کی سلسلہ جنبانی کے اثناء میں دوسرے بھائی کو مداخلت نہیں کرنا چاہیے۔ مگر فقہاء نے اجارہ کو بھی اسی پر قیاس فرمایا ہے کیوں کہ بیع میں جو مفسدہ پیدا ہو سکتا ہے۔ اس کا احتمال اجارہ میں بھی ہے۔

قرآن میں ان مطلقہ عورتوں کے بارے میں۔ جو مومن ہیں۔ اور ازدواجی و جنسی تعلق ان سے قائم نہیں ہوا یہ مذکور ہے۔ کہ فما لکم علیھن من عدۃ تعتدونھا

لیکن قیاساً اس میں وہ عورتیں بھی۔ داخل ہوں گی جو کتابیہ ہیں۔ اور اس آیت میں المومنات کی جو قید مذکور ہے۔ اس کو واقعی ٹھیرایا جائے گا۔ احترازی نہیں۔ قید واقعی سے مراد ایسی شرط و قید ہے۔ جو باعتبار واقعہ کے معرض بیان میں آئے۔ اور اس سے مقصود کسی متعین فرد و جزئیہ کا اخراج نہ ہو۔

صحابہ نے اس مقائسہ کو کہاں کہاں استعمال کیا۔ صحابہ کے فتوؤں سے اس کی نشان دہی ہو سکتی ہے۔ اس کی سب سے روشن مثال حضرت ابوبکرؓ کی خلافت پر مہاجرین کا یہ استدلال ہے۔ کہ جب آنحضرت نے نماز ایسے امر دینی کے لیے آپ ہی کو آگے بڑھایا۔ اور منصب امامت پر فائز کیا۔ تو امور دنیا میں ان کو خلافت کا مستحق کیوں نہ سمجھا جائے۔ اس طرح گویا امامت اہم کو انھوں نے امامت صلوٰۃ پر قیاس کیا اور اس حیات آفریں نکتہ کی طرف اشارہ کیا۔ کہ اگر خلافت ارضی کی وراثت چاہتے ہو۔ تو نماز کی اہمیت کو محسوس کرو۔

صفات الٰہی بھی قیاس کا ایک مبنیٰ ہو سکتی ہیں

ہمارے فقہاء نے موارد قیاس و اجتہاد کو صرف ان احکام و آیات تک یا ان نصوص سنت تک محدود کر دیا ہے۔ جن میں زیر بحث مسئلہ کسی قدر تفصیل کا حامل ہو سکتا ہے۔ لیکن ایک بہت بڑا اہم نکتہ نظروں سے اوجھل ہو گیا ہے۔ اور وہ یہ ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ کی صفات۔ اور اس کے اسمائے حسنیٰ اور عمومات رحمت و ربوبیت

کے تقاضوں کو دیکھا جائے۔ کہ ان سے ہمیں کیا متعین ہدایات مل سکتی ہیں۔ کیوں کہ انسان کے پاس اگر کوئی کتاب آئین نہ بھی ہو۔ اور فقہ و قانون کی ترقیوں نے معاشرہ کو مخصوص سمتوں پر نہ ڈالا ہو۔ تب بھی یہ حقیقت تو واضح ہے۔ کہ انسان اس زمین پر اللہ تعالیٰ کا خلیفہ و نائب ہے اور اللہ تعالیٰ کا ایک تعمیری تصور ہے۔ جو اس کی راہنمائی کر سکتا ہے۔ اور زندگی کے نصب العینوں کی طرف بلا سکتا ہے۔

آنحضرتؐ نے کئی دن کے تحنث کے بعد جب اچانک جبریل امین کو مخاطب پایا۔ اور پہلی دفعہ اقرأ کی حیرت انگیز آواز کان میں پڑی۔ اور یہ معلوم ہوا۔ کہ اللہ کا فرشتہ بھینچ بھینچ کر ایک حقیقت دل میں منتقل کر رہا ہے۔ تو خوف و فکر نے گھیرا۔ اور تشویش پیدا ہوئی۔ کہ خدا جانے پردہ غیب سے کیا ظہور پذیر ہونے والا ہے۔ اور کن خطرات کا سامنا ہے۔ حضرت خدیجہؓ سے ان کیفیات کا ذکر ہوا۔ تو انھوں نے فرمایا۔ کہ

کلا ابشر فو اللہ ما یخزیک اللہ (صحیحین)	نہیں آپ کو گھبرانے کے بجائے خوش ہونا چاہیے اللہ ہرگز آپ کو رسوائی سے دوچار کرنے والا نہیں۔

اور اس اذعان کی بنیاد اس دلیل پر رکھی۔ کہ جب آپ صلہ رحمی فرماتے ہیں۔ سچ بولتے ہیں۔ اور لوگوں کے کام آتے ہیں۔ تو یہ کیوں کر ممکن ہے۔ کہ اللہ کی ربوبیت آپ ایسے خیر اندیش انسانیت کو ہلاکت میں ڈالے۔ یہ طریق استدلال جو حضرت خدیجہ نے اختیار کیا۔ اس اصول کی طرف بین طور سے راہنمائی کرتا ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ کے عمومات لطف و رحمت اور تصور کو بھی استدلال و استنباط کا ایک مبنیٰ ٹھہرانا ممکن ہے۔

باب ہشتم

فقہائے اسلام

محدثین و فقہاء کے دو گروہ اور ان میں فرق کی نوعیت۔

صحابہ کے دور میں یہ تو ہوا۔ کہ بعض مسائل اور تقاضوں نے فقہ و استدلال کی بنیادیں رکھیں۔ اور کچھ اصولوں کی نشان دہی بھی ہوئی۔ لیکن ان مسائل اور تقاضوں نے کوئی متعین گروہ پیدا نہیں کیا۔ اور کسی خاص مدرسہ فکر کی تشکیل نہیں ہوئی۔ لیکن بعد کی تمدنی ضروریات نے علمائے اسلام کو دو مستقل گروہوں میں بانٹ دیا۔ ایک گروہ محدثین کا کہلایا۔ اور ایک فقہاء کا

محدثین نے حدیث کی زلف پریشاں کو سلجھایا۔ اور فقہاء نے فکر و رائے کے اضطرابات کو اپنا موضوع بحث ٹھہرایا۔ یہ کہنا مشکل ہے۔ کہ فقہ و حدیث کے درمیان جو خط فاصل ہے وہ اس ڈھب کا ہے۔ کہ دونوں کے سرے کہیں ملتے ہی نہیں۔ غرض یہ ہے۔ کہ فقہائے اسلام کا موضوع حدیث نہیں رہی۔ اگرچہ مسائل کے استنباط و استخراج میں ان کو بھی حدیث کی ضرورت پڑی۔ اور اپنے استدلال کی تائید میں جابجا سنت سے کام لینا پڑا۔ اسی طرح محدثین مسائل کی اس ترتیب اور ڈھنگ سے بے نیاز ہو کر تدوین و جمع حدیث کی طرف متوجہ نہیں ہو سکے۔ جو اس وقت کے ارتقائی تقاضوں سے۔ معرض وجود میں آئے یہی وجہ ہے۔ کہ کتب حدیث میں ابواب کو اس طرح قائم کیا گیا۔ اور ان کی تشریح و توضیح کے لیے۔ احادیث اس انداز سے درج کی گئیں۔ کہ ذہن خواہ مخواہ ان مسائل کی طرف ملتفت ہو سکے۔ جن کا اس زمانہ میں چرچا تھا۔ اور یہ معلوم کر سکے۔ کہ دین میں ان کی حیثیت اور موقف کیا ہے۔

اس کی زیادہ روشن مثال آپ کو موطا اور صحیح بخاری میں مل سکے گی۔ کہ ان میں کہنے کو اگرچہ احادیث رسول ہی کو جمع کیا گیا ہے۔ لیکن ان کی تبویب اور شمولات سے قطعی مسائل سے متعلق اس نقطہ نظر کی وضاحت ہوتی ہے۔ جو محدثین نے فقہاء کے مقابلہ میں اختیار کیا۔ اس بنا پر یہ کہنا صحیح ہے۔ کہ محدثین و فقہاء میں تقسیم اس طرح کی ہرگز نہیں ہے۔ کہ دونوں کی راہیں بالکل ہی الگ تھلگ ہوں۔ اور ان میں کہیں نقطہ اتصال نہ ہو۔ بلکہ اس تقسیم کی نوعیت اس طرح کی ہے۔ کہ فقہاء نے اصالۃً اپنی تگ و دو کو مسائل و فروع تک محدود رکھا ہے اگرچہ احادیث سے بھی تعرض کیا ہے۔ اور محدثین نے صرف احادیث کی سیدھ میں کام کیا ہے۔ اگرچہ مسائل کا رخ روشن بھی ان کی نظروں سے اوجھل نہیں ہونے پایا۔

اس سلسلہ میں بعض لوگوں نے۔ دونوں گروہوں کے فرق کو نمایاں کرنے کے لیے یہ مثال دی ہے۔ کہ فقہاء کی حیثیت ایسی ہے۔ جیسے اطباء کی کہ ان کی مرض اور دوا دونوں پر نظر رہتی ہے اور محدثین محض صیادلہ اور کیمسٹ ہیں۔ جو یہ نہیں جانتے کہ علم العلاج کی باریکیاں کس بات کی متقاضی ہیں

ہمیں اس مثال کی موزونیت سے شدید انکار ہے۔ ہم یہ نہیں مانتے۔ کہ فقہ و حدیث میں اختلاف کی وہی نوعیت ہے۔ جو دوا اور علاج میں ہے۔ یا فقیہہ و محدث میں وہی نسبت ہے جو طبیب و دوا فروش میں ہے۔ ہمارے نزدیک یہ مثال نہایت غلط اور گمراہ کن ہے۔ اسلام اور اس کے مسائل دو الگ الگ باتیں ہرگز نہیں ہیں۔ بلکہ ایک ہیں۔ اس لیے جو شخص اس کے مزاج کو پہچانتا ہے۔ لامحالہ وہ مسائل کے تقاضوں سے بھی آگاہ ہوگا۔ اسی طرح یہ بھی ناممکن ہے کہ مسائل کے استخراج و استنباط کا مشکل کام پروان چڑھ سکے۔ جب تک کہ پورے اسلام سے واقفیت نہ ہو۔ اور اس نظام فکر کی پوری گہرائیوں سے مناسبت نہ ہو جس کو اسلام پیش کرتا ہے

بہر آئینہ کہنا یہ ہے۔ کہ عہد صحابہ ابھی اختتام پذیر ہوا ہی تھا۔ کہ فقہاء و محدثین کا ایک مستقل بالذات گروہ ابھر آیا۔ اور ان کی وجہ سے حجاز و عراق کے مدارس فکر کی معرکہ آرائیوں کا آغاز ہو گیا۔ ایک طرف حماد بن ابی سلیمان۔ علقمہ النخعی۔ مسروق۔ امام ابو حنیفہ۔ اور ان کے ارشد تلامذہ نے فقہ و قیاس کی ترجمانی کے فرائض دینا شروع کیے۔ دوسری طرف۔ سعید بن مسیب عروہ بن زبیر۔ شعبی۔ امام مالک۔ امام شافعی۔ احمد بن حنبل۔ اور ان کے تلامذہ نے حجاز کے طریق اجتہاد کی وضاحت کی جس پر کہ حدیث کا رنگ زیادہ تھا۔

ان میں کن کن مسائل پر جھڑپیں ہوئیں۔ اور کس کس طرح ہر ایک نے اپنے کو حق بجانب ٹھہرانے کے لیے کتاب و سنت سے استدلال کیا۔ اس کی تفصیلات بہت دلچسپ ہیں جن پر قیاس و رائے کا غلبہ تھا۔ اور جو اسلام کے فقہی و تقنینی پہلوؤں کی اہمیت کے نسبتۃً زیادہ قایل تھے۔ وہ محدثین کو عدم بصیرت اور جمود کا طعنہ دیتے۔ اور جو ہر ہر مسئلہ کو سنت کی روشنی میں دیکھنے کے عادی تھے۔ وہ ان لوگوں کی تحقیر کرتے جنھوں نے خرد و عقل کے خود ساختہ اصولوں پر مسائل کی بنیاد رکھ چھوڑی ہے۔ دونوں میں نزاع و اختلاف کی کیا صورت تھی۔ اس کا اندازہ لگانے کے لیے اس پر غور کیجیے۔ کہ شعبی جو محدثین کے مدرسہ فکر کے بہت بڑے مبلغ ہیں۔ فقہائے عراق کو از راہ طنز الارأتیون کے نام سے پکارتے۔ اور کہتے کہ میرے نزدیک ارایت" سے زیادہ ناپسندیدہ کلمہ اور کوئی نہیں ہو سکتا۔ یہ اشارہ اس حقیقت کی طرف ہے۔ کہ فقہائے عراق مسائل میں توسیع کی خاطر ایسی ایسی جزئیات کا کھوج لگاتے جو عملاً کبھی وقوع پذیر نہ ہوتیں اور بار بار ان جزئیات سے متعلق حکم دریافت کرنے کے لیے ایک دوسرے سے پوچھتے ارأیت ان کان کذا اچھا اگر یوں ہو جائے۔ تو تمھاری کیا رائے ہے۔

اس "اگر یوں ہو جائے" سے محدثین کو چڑ تھی۔ ان کا کہنا تھا۔ کہ مسائل کی فطری چال سے آگے نہ بڑھو۔ اور فتویٰ و استفتاء کی صلاحیتوں کو انھیں حدود تک محدود رکھو جن کی کتاب و سنت میں اجازت ہے۔ دوسری طرف فقہ و قیاس کے شیدائی کس ڈھب سے مسائل پر غور کرتے تھے۔ اس کی مثال ربیعۃ الرائے کے۔ جو امام مالک کے استاد اور شیخ ہیں۔ اس سوال میں ملے گی۔ جو اس نے سعید بن مسیب سے کیا۔ مسئلہ زیر بحث یہ تھا۔ کہ اگر کسی عورت کی انگلیاں توڑ دی جائیں۔ تو اس کی دیت کی کیا مقدار ہو گی۔ ربیعہ نے پوچھا۔ ایک انگلی کی دیت کیا ہوتی ہے؟ سعید بن مسیب نے جواب دیا۔ دس اونٹ۔

اور دو کی؟

بیس اونٹ۔

اور تین کی؟

تئیس

اور اگر چاروں ٹوٹ جائیں تو؟

تب بھی بیس ہی۔

اس پر ربیعہ نے یہ فقرہ کسا یہ خوب رہا۔ کہ جس قدر نقصان کی مقدار بڑھی۔ اسی نسبت سے دیت کی مقدار گھٹنا شروع ہوئی۔

اس اختلاف سے کیا نقصان پہنچا اور کیا فائدہ حاصل ہوا۔

فقہ و قیاس کے ارتقا سے فائدہ بھی پہنچا اور نقصان بھی۔ فائدہ تو یہ ہوا کہ اس وقت کی بڑھتی ہوئی تمدنی ضروریات اور تقاضوں کے مطابق آئین و قانون کا ایک چوکھٹا بنا۔ اور فن کی تفصیلات نے ایک مرتب شکل اختیار کی ہم یہ کہہ چکے ہیں۔ کہ قیاس و اجتہاد کا پہلا مبنیٰ خود وہ نظام فکر ہے۔ جو اسلام سے تعبیر ہے۔ اسی بنا پر اس میں پہلے روز سے ایسی گنجائش اور لچک رکھی گئی ہے۔ کہ زمانہ کی کروٹوں کے ساتھ ساتھ یہ انسانی راہنمائی کا فرض انجام دیتا رہے۔ اور کسی منزل پر بھی اس سے دست بردار نہ ہو۔

اس بات کی تصریح بھی ہو چکی ہے۔ کہ فقہ و قانون کی ضرورتیں۔ تقاضائے وقت سے خود بخود ابھرتی ہیں۔ اس اعتبار سے اگر فقہاء نے وقت کے مسائل کو اہمیت دی۔ اور فقہ و قیاس کے دوائر کی توسیع کے لیے کوششیں کیں تو یہ عین تقاضائے دین اور وقت کی پکار تھی۔

امام ابوحنیفہ بنو امیہ کے آخری دور میں پیدا ہوئے۔ اور عباسیوں کا عہد بھی انھوں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا۔ اور ان کے ارشد تلامذہ نے۔ تو باقاعدہ قضاء و فیصلہ کی مسندوں کو زینت دی۔ اس لیے۔ ان کے لیے۔ ضروری تھا۔ کہ جو نئی نئی الجھنیں پیدا ہوں ان کو سلجھائیں اور کتاب و سنت کے دفاتر کو کھنگال کر کچھ ایسے نپے تلے اصول مقرر کریں جن کی روشنی میں فروع و جزئیات کا جائزہ لیا جا سکے۔

فقہ کی مضرت

اس تگ و دو۔ اور فکر و کاوش سے بلاشبہ کچھ مضرتیں بھی آئیں۔ جس کا کہ ہم نے اوپر

اشارہ کیا ہے۔ سب سے بڑا نقصان اسلام کو یہ پہنچا۔ کہ اس میں جو ایک طرح کی جامعیت ہے وہ جاتی رہی۔ اور مسائل کو سلجھانے کا جو فطری طریق ہے۔ کہ ان کو نفس زندگی سے الگ کوئی حیثیت نہ دی جائے۔ اور انسانیت کی مختلف اخلاقی اور روحانی سمتوں کو سامنے رکھ کر۔ فیصلہ کیا جائے۔ یہ مجروح ہوا۔ اور یہ ہونا ہی تھا۔

ہم آگے چل کر یہ بتائیں گے۔ کہ اسلام کی ایک بہت بڑی خدمت یہ بھی ہے۔ کہ ہر ہر دور میں اسے چھانٹا جائے۔ اور اس کے فقہی پھیلاؤ کا جائزہ لیا جائے۔ اور صحت مند قوانین و جزئیات کو چھوڑ کر۔ باقی چیزوں کو ایک دم نظر انداز کر دیا جائے۔ کیوں کہ فقہ کی شاخ در شاخ جزئیات سے یہ ہوتا ہے۔ کہ اخلاق و روح کے تقاضے دب جاتے ہیں اور وہ مذہب۔ جو ہمہ پہلو جذبات اپنے پہلو میں رکھتا ہے۔ سمٹ اور پھیل کر صرف ایک ضابطہ اور خشک قانون ہی رہ جاتا ہے

اس نکتہ کی وضاحت سے یہ معلوم ہو سکے گا۔ کہ محدثین کیوں فقہاء سے الجھتے تھے۔ اور کیوں اس درجہ نفور تھے؟ ان کا مدعا در اصل یہی تھا۔ کہ فقہ کو الگ حیثیت نہ دی جائے بلکہ اس کو دین ہی کے مجموعی مزاج اور نصوص کے تابع رکھا جائے۔ یہ صحیح ہے۔ کہ فقہاٗ بھی کتاب وسنت سے بے نیاز نہیں ہوئے۔ اور انھوں نے اپنے ہر ہر استدلال کی بنیاد بہر آئینہ کتاب وسنت ہی کی تصریحات پر رکھی ہے۔ اور یہ بھی حقیقت ہے۔ کہ بعض مسائل میں خود مسائل کی منطق سے کام لینا پڑے گا۔ لیکن اس کے باوجود یہ کہنا بے جا نہیں کہ ان کے ہاں جو پورے نظام فقہ اور اس کے تقاضوں نے موضوعی حیثیت اختیار کر لی۔ یہ غلط تھا۔

باب نہم

دلالت و رائے کے فقہی پہلو

جس وقت و امعان نظر کے ساتھ فقہ و اجتہاد کے متعلقات پر ہمارے ہاں بحثیں ملتی ہیں یہ واقعہ ہے۔ کہ دنیا کے کسی دینی لٹریچر میں اس کی مثال نہیں ملتی۔ ایرانیوں نے تو صرف افسانہ طرازی ہی کی ہے۔ رومیوں اور یونانیوں نے کیا کیا نکتہ سنجیاں نہیں کیں۔ اور قانون و عقل کے کن کن عقدوں کو سلجھانے کی کوششیں نہیں ہوئیں مگر اس کے باوجود جن نکات اور باریکیوں کی طرف آمدی و شاطبی کا ذہن رسا منتقل ہوا ہے۔ اور جس بسط و تفصیل کے ساتھ۔ ان اچھوتے موضوعوں پر ہمارے ائمہ فقہ و اصول نے خیالات و افکار کی رنگا رنگ چمن آرائی کی ہے۔ اس کی داد نہیں دی جا سکتی۔

وہ لوگ جنھوں نے اسلامی فقہ پر رومی قانون سے استفادہ کا غلط الزام عاید کیا ہے ان کی خدمت میں ہماری ایک ہی گذارش ہے۔ کہ وہ براہ کرم کم از کم شاطبی و آمدی کی تصنیفات پر ایک نظر ڈال جائیں۔ اس کے بعد بھی اگر ان کی یہی رائے رہے کہ ان بزرگوں نے اس موضوع کے پورے پورے مالہ و ماعلیہ کا جائزہ نہیں لیا ہے۔ اور محض رومی قانون کا چربہ ہی اتارا ہے۔ یا قرآن و سنت کے معانی و معارف کی دولت بے پایاں سے اس قدر مالا مال نہیں ہیں۔ کہ فقہ و اجتہاد کے بلند ترین تقاضوں کی تکمیل کر سکیں۔ تو ہم سپر ڈال دیں گے۔ اور ان کے ہمنوا ہو جائیں گے۔

دل چاہتا ہے۔ کہ اختصار کے ساتھ اردو خوان قارئین کے سامنے۔ ان تمام مساعی کی تلخیص پیش کر دی جائے۔ جن سے یہ ثابت ہوتا ہو۔ کہ ہمارے ہاں فقہ و اجتہاد کی حیثیت مستقل

بالذات فن کی ہے۔ جس کا سرچشمہ کتاب وسنت کی تصریحات میں موجود ہے تاکہ ایک طرف تو اس اتہام کی تردید ہو جائے۔ اور دوسری طرف ان جاہل مجتہدین کے لیے فکرو اجتہاد کے چند صحیح نمونے مہیا ہو جائیں۔ جو علم و فن کی ہر قید سے آزاد ہو کر مسائل دینیہ میں اجتہاد فرمانے کے عادی ہیں لیکن افسوس ہے۔ کہ ہم ایسا نہیں کر سکیں گے۔ کیوں کہ ہمارے سامنے جو اصلی موضوع ہے۔ ہم اس کی طرف تیزی سے بڑھنا چاہتے ہیں۔ اور ان تمہیدات سے فارغ ہو کر وہ بات کہنا چاہتے ہیں۔ جو وقت کا اصلی تقاضا ہے اس لیے اس سلسلہ میں سر دست اہم اشارات ہی پر اکتفا فرمائیے۔

جب کسی موضوع کی تفصیلات صدیوں تک معرض بحث میں رہیں۔ اور مختلف ذوق کے حضرات اپنے اپنے رنگ میں مختلف زمانوں میں اس پر طبع آزمائی فرمائیں۔ تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے۔ کہ موضوع زیادہ پھیلاؤ حاصل کر لیتا ہے۔ اور زیب داستاں کے لیے ایسے ایسے مسائل و نکات اس میں بڑھا دیے جاتے ہیں۔ کہ ان کا نفس موضوع سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ بالکل یہی صورت حال فقہ و اجتہاد کی بحثوں میں پیش آتی ہے۔

علامہ شاطبی نے اپنی مشہور اور بے نظیر کتاب الموافقات میں ایسے تمام مسائل کی نشان دہی کی ہے۔ اور بتایا ہے۔ کہ کس طرح نحو و اشتقاق کی بحثیں اور وہ مباحث جو دراصل کلام سے متعلق ہیں۔ فقہ و اصول کے ضمن میں خواہ مخواہ مندرج ہو گئے ہیں۔ ہم کوشش کریں گے۔ کہ ان ژولیدہ اور غیر متعلق بحثوں سے ہٹ کر صرف کام کی باتیں بیان کر دیں۔

جس وقت ہم یہ کہتے ہیں۔ کہ اسلام میں استدلال و استنباط اور فقہ و اجتہاد کی گنجائش اور لچک موجود ہے۔ تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں، کہ اسلام کا پیش کردہ نظام فکر اپنے اندر دلالت و تعلیل اور قیاس ورائے کی وافر مقدار رکھتا ہے۔ اور اس میں وہ تمام پہلو اور طرق استنباط و استخراج مسائل کے پائے جاتے ہیں۔ جو کسی منظم مذہب کا خاصہ ٹھہرائے جا سکتے چنانچہ تھوڑے غور سے معلوم ہو جاتا ہے۔ کہ قرآن وحدیث جس قسم کے استدلالات کا حامل ہے۔ اس کے تین پہلو ہیں۔ ایک وہ ہے۔ جو براہ راست کتاب وسنت کے الفاظ سے متعلق ہے۔ دوسرا وہ جو کچھ داخلی دلائل سے لگاؤ رکھتا ہے۔ اور تیسرا وہ جس کو خارجی دلائل سے

تعبیر کر سکتے ہیں۔ یہ تینوں پہلو مل کر فقہ و اجتہاد کا مکمل ڈھانچہ تیار کرتے ہیں۔

الفاظ سے متعلقہ پہلو — الفاظ سے متعلق کئی بحثیں اصولیوں نے کی ہیں۔ مثلاً اس پر بحث کی گئی ہے۔ کہ الفاظ میں اشتراک و ترادف ہو سکتا ہے یا نہیں۔ اس پر گفتگو ہے۔ کہ حقیقت و مجاز کی جو تقسیم کی گئی ہے۔ اس میں کون فریق حق پر ہے۔ اور کون حق پر نہیں۔ اسی طرح اس تنقیح پر بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ کہ مجمل کسے کہتے ہیں اور تفصیل کی حقیقت کیا ہے۔ لیکن ان بحثوں سے فروع و اعمال کے بہت کم گوشے متاثر ہو پاتے ہیں۔

بحیثیت دلالت کے دو بحثیں ہمارے نزدیک اس لائق ہیں۔ کہ قارئین ان سے بہرہ مند ہوں۔ ایک یہ کہ کس کس ڈھب سے مختلف معانی الفاظ سے مستنبط ہوتے ہیں اور ایک یہ کہ کیا قرآن و حدیث کے الفاظ سے وہی معنی سمجھے جائیں گے۔ جو وضع عربی میں متبادر ہیں یا الفاظ کی تہہ میں۔ کچھ ایسے نکات و معانی بھی ہو سکتے ہیں۔ جو پنہاں اور مخفی ہوں۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہیے۔ کہ کیا یہ بات صحیح ہے۔ کہ کتاب و سنت کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن ہے۔ جہاں تک اول الذکر بحث کا تعلق ہے اس کی تفصیلات یہ ہیں۔ کہ حنفیہ نے دلالت لفظی کو چار ڈھنگ کا ٹھہرایا ہے۔ عبارات النص۔ اشارات النص۔ دلالت النص اور اقتضاء النص۔

عبارت النص — لفظ و معنی کی اس کیفیت سے تعبیر ہے۔ کہ لفظ و معنی کے مقصود اصلی یا غیر اصلی پر دلالت کرے۔ اصلی و غیر اصلی کی تقسیم کا مطلب یہ ہے۔ کہ کبھی لفظ کے ایک معنی ہوتے ہیں اور وہی مقصود بھی ہوتے ہیں۔ اسے مقصود اصلی کہا جاتا ہے۔ اور کبھی اس لفظ سے ایک دوسرا مفہوم پیدا ہوتا ہے۔ جو مقصود تو ہوتا ہے۔ لیکن مقصود اصلی نہیں ہوتا۔ ان دونوں ڈھب کی دلالتوں پر عبارت النص کی اصطلاح کا اطلاق ہوتا ہے۔ مثلاً ایک آیت اس سلسلہ میں بالعموم پیش کی جاتی ہے۔

فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلٰث وربٰع (النساء) — عورتوں میں جو تمھیں پسند آئیں۔ ان سے نکاح کر لو چاہے وہ دو۔ تین۔ یا چار ہوں۔

اور کہا جاتا ہے۔ کہ سیاق آیت تو اس کا مقتضی ہے۔ کہ یہ تحدید و حصر تعداد پر دلالت کرے لیکن اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے۔ کہ نکاح امر مباح ہے۔ اس صورت میں حصر تعداد

مقصود اصلی قرار پائے گا۔ اور اباحت نکاح مقصود غیر اصلی۔

اشارات النص۔ یہ ایسی چیز پر دلالت ہے۔ جو تقاضائے لفظ نہیں، بلکہ غور و فکر سے ذہن ادھر منتقل ہوتا ہے۔ جیسے اس آیت میں۔

وعلی المولود لہ رزقہن وکسوتہن بالمعروف — اور لڑکے والے یعنی باپ پر ہے کھانا اور کپڑا اُن عورتوں کا موافق دستور کے۔

میں یہ مذکور ہے۔ کہ وہ مائیں جو دودھ پلاتی ہوں۔ اگر مطلقہ ہو گئی ہوں۔ تو ان کا نفقہ باپ کے ذمہ ہے۔ یہ معنے وہ ہوئے جو عبارت النص سے سمجھ میں آتے ہیں۔ لیکن اسی آیت سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے۔ کہ انساب کا تعلق باپ سے قائم ہوتا ہے۔ ماں سے نہیں۔ کیوں کہ مولود لہ میں لام اختصاص پر دلالت کرتا ہے۔ یہ دلالت اشارۃ النص کے ذریعہ سمجھ میں آتی ہے۔ اس لیے اس کا مرتبہ عبارت النص کے بعد کا ہے۔

دلالت النص۔ اس کے معنی یہ ہیں۔ کہ ایک آیت میں ایک حکم تو وہ ہوتا ہے۔ جو مذکور ہے اور دوسرا وہ جو مسکوت عنہ ہے۔ لیکن اس کے باوجود وہی زیادہ اہم ہے۔ اس مسکوت عنہ پر اس طرح دلالت ہوتی ہے۔ کہ یہ دیکھ لیا جائے۔ کہ اس لفظ مذکور سے مقصود کیا ہے اور کیا غرض و غایت وابستہ ہے مثلاً والدین سے متعلق مذکور ہے۔

لا تقل لہما اف ولا تنہرہما (بنی اسرائیل) — کہ ان کو نہ تو جھڑکو۔ اور نہ اف کہو۔

ظاہر ہے۔ کہ یہاں جو مذکور ہے۔ وہی مقصود نہیں۔ بلکہ مقصد یہ ہے۔ کہ ہر اس برتاؤ سے احتراز کیا جائے۔ جس سے ان کو اذیت پہنچتی ہو۔ یہ مفہوم مسکوت عنہ ہے۔ اور یہی لائق رعایت اور اہم ہے۔ اس ڈھنگ کی دلالت دلالت النص کہلائے گی۔

اقتضاء النص۔ یہ دلالت بھی مذکور کی مسکوت عنہ پر ہوتی ہے۔ لیکن اس طور سے۔ کہ اگر مسکوت عنہ کو مقدر نہ مانا جائے۔ تو کلام کی تکذیب لازم آئے۔ حدیث میں ہے۔

رفع عن امتی الخطا والنسیان وما استکرھوا علیہ — میری امت سے لغزش اور بھول چوک اور جن باتوں پر انھیں مجبور کیا گیا ہو۔ ان سب کو اٹھا لیا گیا ہے۔

بظاہر اس کا مقصد یہ ہو سکتا ہے۔ کہ اب میری امت سے خطا و نسیان بھی سرزد نہیں ہو گا۔ یا اس کو کوئی شخص مجبور نہیں کر سکے گا۔ کیوں کہ یہ سب باتیں مرفوع ہو چکیں ہیں۔ لیکن یہ معنی کسی طرح بھی صحیح نہیں ہیں۔ لہٰذا لامحالہ لفظ حکم یہاں مقدر ماننا پڑے گا۔ اور معنی یہ ہوں گے۔ کہ بھول چوک اور مجبوری کی حالت میں۔ مواخذہ کا حکم مرفوع ہے اس لیے ان چیزوں پر مواخذہ نہیں ہونے کا۔

شوافع نے تقسیم کا ایک دوسرا انداز اختیار کیا ہے۔ لیکن غور کیجئے گا۔ تو معلوم ہو گا وہ ایسا نہیں ہے۔ کہ اس سے بالکل ہی مختلف ہو۔ بلکہ زیادہ سے زیادہ جو اختلاف ہے۔ وہ طریق تجزیہ کا ہے۔ اور مصطلحات کا ہے۔

معنی و دلالت کی اس تقسیم سے بتانا دراصل یہ مقصود ہے۔ کہ ثبوت کے کئی مرتبے ہیں۔ اس لیے جب ہم کسی مفہوم کو قرآن و حدیث کے الفاظ سے مستنبط و ثابت قرار دیں تو ہمیں یہ تعیین کے ساتھ بتانا چاہیے۔ کہ یہ استنباط و ثبوت کس مرتبہ کا حامل ہے۔ کیوں کہ ہر ہر مرتبہ ثبوت کا حکم الگ الگ ہے۔ صرف یہ کہہ دینا کافی نہیں۔ کہ اس آیت سے یہ بات ثابت ہوتی ہے۔ یا اس لفظ سے یہ مفہوم نکلتا ہے۔

ظاہر و باطن کا قصہ اس میں کچھ شبہ نہیں۔ کہ جہاں تک احکام و مسائل کی تشریح و وضاحت کا تعلق ہے۔ ظاہر و باطن کی تقسیم بے معنی ہے۔ بے معنی ہی نہیں۔ بلکہ سخت مضر ہے۔ کیوں کہ ظاہر و باطن میں اگر تفاوت کی اس مقدار کو مان لیا جائے گا۔ جو عموماً بیان کیا جاتا ہے۔ تو اس کا نتیجہ یہ ہو گا۔ کہ اسلام کے نمایاں اور لگے بندھے تقاضے بھی اپنا تعین کھو دیں گے۔ اور مذہب ایک اضحوکہ بن کر رہ جائے گا۔ یہی وہ شئے ہے۔ جس سے باطنیہ نے فائدہ اٹھایا۔ اور ہر ہر ظاہری مسئلہ کو ایسے بطون پر محمول کیا۔ کہ شریعت کا اصلی مقصد ہی فوت ہو گیا۔ مثلاً پانچ نمازوں کے معنی ادلہ اربعہ اور پانچویں امام کے قرار پائے سات بار طواف کا مقصد یہ بیان کیا گیا۔ کہ آنحضرت اور آپ کے علاوہ چھ ائمہ کے ساتھ عقیدت و نیاز مندی کے جذبات وابستہ کیے جائیں۔ صفا سے آنحضرت مراد لیے گئے۔ اور مروہ سے جناب علی رضؓ اور روزہ کی حقیقت اس سے زیادہ نہ سمجھی گئی۔ کہ

وہ کشف اسرار سے باز رہنے کا نام ہے۔ باطن و مغز اور معنی و نکتہ پر یہ تحریف یہاں تک بڑھی کہ غسل و طہارت ایسے عامۃ الورود الفاظ تک کے لیے دوسرے محمل تلاش کر لیے گئے۔

یہ تاویل کا انداز ایسا ہے۔ کہ جس کے پیچھے اصول نہیں۔ کوئی ضابطہ نہیں۔ اور اس کو اختیار کرنے والے عموماً وہی گروہ ہوتے ہیں۔ جن کے ہاں عقاید و مزعومات کی استواری نہیں پائی جاتی۔ اور جو اس بنا پر یہ محسوس کرتے ہیں۔ کہ اگر لغت و ادب کی پابندیوں کا خیال رکھا گیا۔ تو دور از کار تاویلوں کو حق بجانب ثابت کرنا دشوار ہو جائے گا۔ جن پر ان کے عقاید باطلہ کی تعمیر ہوتی ہے۔

مذہب کا حقیقی تصور یہ ہے۔ کہ وہ زندگی کا ایک کامل و متحرک نظام ہے۔ جس میں عقاید بھی ہیں۔ عبادات بھی ہیں۔ اور معاشرت و اخلاق کی عملی پابندیاں بھی ہیں۔ دوسرا تصور یہ ہے۔ کہ وہ محض اسرار کی قسم کی ایک چیز ہے۔ تاویل و تعبیر کا یہ ڈھنگ اس گروہ کو زیادہ متاثر کرتا ہے۔ لیکن اگر یہ حقیقت ہے۔ کہ اسلام میں کوئی راز داری نہیں۔ اور عربی زبان جس میں کہ یہ مذہب اترا ہے۔ بہر آئینہ ایک زبان ہی ہے۔ جو اظہار مطالب اور دلالت کے وہی قدرتی اصول رکھتی ہے۔ جو دوسری زبانوں میں ہیں۔ تب کسی ادبی و لغوی مناسبت کو تسلیم کیے بغیر کسی بطون اندر بطون معنی کی طرف اشارہ کرنا مطلقاً غلط ہو گا۔

مگر اس کے باوجود یہ ماننا پڑے گا۔ کہ فہم و بصیرت کبھی کبھی ایسے ایسے عجیب و غریب معانی کا کھوج لگانے میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔ کہ دلالت کی ان چاروں قسموں کو اپنی تنگ دامانی کا اعتراف کرنا پڑتا ہے۔ اور سوا اس بات کے مان لینے کے اور کوئی چارہ کار نہیں رہتا۔ کہ سرحد الفاظ سے پرے بھی کچھ حقائق ہیں۔ اور اطلاق و دلالت کی ان وضعی و منطقی تقسیموں کے علاوہ بھی کچھ معانی ہیں۔ چنانچہ اسی قبیل سے یہ معنی نادریہ ہیں۔ جس کا خطور حضرت عمر رضہ کے دل پر خطور ہوا جب یہ آیت نازل ہوئی۔

الیوم اکملت لکم دینکم (مائدہ ۵) آج میں نے تمہارے لیے دین مکمل کر دیا ہے۔

تو عام حالت یہ تھی۔ کہ تمام صحابہ کے چہروں پر انبساط و فرحت کی لہریں دوڑ رہی تھیں اور حضرت عمر رو رہے تھے۔ پوچھا گیا۔ کہ رونے کا یہ کیا مقام ہے؟ اس اداشناس نبوت نے جواب میں فرمایا۔ کہ یہ آیت جسے تم مژدہ و بشارت سمجھ کر خوش ہو رہے ہو۔ آیت اجل ہے۔ اس سے تو معلوم ہوتا ہے۔ کہ آنحضرت اب ہمیں داغ مفارقت دینے والے ہیں۔ کیوں کہ آپ کی زندگی دین ہی کی تکمیل و اتمام کے لیے تو تھی۔ اور جب یہ معلوم ہو گیا۔ کہ اس کے تقاضے پورے ہو چکے ہیں۔ تو لامحالہ آپ کی زندگی کا مصرف بھی ختم ہو گیا۔ یہ بتانا غیر ضروری ہے۔ کہ حضرت عمرؓ کا اندیشہ صحیح ثابت ہوا

اسی ڈھنگ کی یہ تفسیر ہے۔ جو حضرت سعد سے منقول ہے۔ کہ

فلا تجعلوا اللہ اندادا (البقرہ ۵) خدا کے لیے کوئی شریک نہ ٹھہراؤ

کے معنی انھوں نے یہ بیان کیے۔ کہ اس سے مراد اضداد کی پیروی ہے۔ یعنی یہ شرک ہے کہ بیک وقت تم اللہ کے سامنے بھی جھکو۔ اور نفس کی خواہشات کی پوجا بھی کرو۔ یہ دو بالکل مختلف چیزیں ہیں۔ اگر خدا کی پیروی مدنظر ہو گی۔ تو نفس کے تقاضوں سے دست کش ہونا پڑے گا۔ اور اگر نفس کی پرستش کرتا ہے۔ تو پھر اس کے ساتھ خدا کی محبت جمع نہیں ہو سکتی۔

اس طرح کے معانی کے لیے جو سلف اور اہل اللہ سے منقول ہیں صحیح محمل ڈھونڈنا پڑے گا۔ اور ان لطائف و نکات کی ایک نہ ایک جگہ بہرآئینہ معین کرنا ہی پڑے گی بشرطیکہ جو بات اس ڈھب کی بیان کی جائے۔ وہ ایسی لگتی ہوئی اور معقول ہو۔ کہ اس کی کتاب وسنت کے دوسرے شواہد سے تائید ہو سکے۔

باب دہم

داخلی دلائل کا ایک پہلو

تعلیل:۔ قیاس ورائے کا ایک زبردست مبنی تعلیل ہے۔ جس سے کہ شریعت اسلامی کے بیشتر مسائل کا استنباط ہوتا ہے۔ جس طرح ایک سائنسدان فطرت کے ظہورات مختلفہ میں ایک سررشتہ تعلیل معلوم کر لیتا ہے۔ اور اس کی روشنی میں آگے بڑھتا۔ اور نئی نئی دریافتوں تک پہنچتا ہے۔ اسی طرح مجتہد احکام ونواہی میں اس مرکزی اساس وبنیاد کو پالینے کی کوشش کرتا ہے۔ جس پر کہ امر ونہی گردش کرتے ہیں۔ اور اس کی روشنی میں نئی نئی جزئیات کا حکم دریافت کرتا ہے۔ اور پھر جس طرح کہ فطرت اور اس کے ظہورات میں پہلے روز سے ایک طرح کی باقاعدگی ہے۔ اور اس انداز کی صلاحیت ہے۔ کہ معلوم سے نامعلوم کی طرف ذہن منتقل ہو سکے۔ اور علت سے معلول کی طرف فکر وتحقیق کے قدم بڑھ سکیں۔

اسی طرح ابتدا ہی سے اللہ تعالے نے شریعت میں یہ معقولیت رکھ دی ہے۔ کہ ہر ہر حکم ونہی کے در پردہ اسرار وحقائق تک انسان کی دسترس ہو سکے۔ اور اس کی مدد سے ان فروع وجزئیات کا حکم معلوم کیا جا سکے۔ جن سے متعلق صراحت کے ساتھ کتاب وسنت میں کوئی نص موجود نہیں ہے۔ مثلاً شراب جس کے لئے خمر کا لفظ بولا جاتا ہے۔ ہمارے ہاں بالاتفاق حرام ہے۔ لیکن کئی ایسے ایسے مشروبات بھی ہیں۔ جو اور اور ناموں کے ساتھ پکارے جاتے ہیں۔ اور ان سے متعلق کوئی نص کتاب وسنت میں نہیں پائی جاتی۔

سوال یہ ہے کہ ان کا حکم کیا ہے۔ کیا حرمت شراب کی نص صرف شراب ہی تک محدود رہے گی۔ یا اس کے اندر کوئی ایسی علت مانی جائے گی۔ جس کا اطلاق ایسے تمام مشروبات

پر ہو سکے. جو اگرچہ شراب کے نام سے تسمیم نہیں ہیں. لیکن شراب کی تمام کیفیات ان میں پائی جاتی ہیں. جواب یہ ہے. کہ حرمت دراصل شراب کی نہیں بلکہ ایک متعین علت کی ہے. جو اس میں پنہاں ہے. اور وہ ہے سکر. شراب چونکہ اس سکر کی حامل ہے. اس لیے حرام ہے. اس طریق فکر سے ثابت ہوتا ہے. کہ بربنائے تعلیل و تجزیہ کچھ اور مشروبات بھی حرام ٹھہرائے جا سکتے ہیں. بشرطیکہ یہ ثابت ہو جائے. کہ یہ مسکر ہیں.

فقہ اور سائنس کی تعلیل میں فرق! غور و فکر کے اس طریق کو اصول فقہ کی کتابوں میں تعلیل سے تعبیر کرتے ہیں. ہم نے فقہ کو سائنس سے تشبیہ دی ہے. اور مجتہد کو سائنسدان سے. مگر دونوں علموں میں ایک باریک فرق بھی ہے. سائنس میں یہ آسانی ہے کہ جس بات کو علت قرار دیا جاتا ہے. آیندہ چل کر نتائج کی صحت اس کی عملی تصدیق بہم پہنچا دیتی ہے. اور ثابت کر دیتی ہے کہ یہ فی الواقعہ ایک علت تھی. جس پر کہ ان نتائج کا ترتب ہوا. لیکن فقہ میں احکام و نواہی کی یہ حیثیت نہیں. نہ فروع و جزئیات اس ڈھب کے ہیں. کہ ان سے اجتہاد کی صحت و اصابت کا اندازہ ہو سکے. اس لیے فقہاء اور اصولیوں نے صحت تعلیل کے لیے ارکان شرائط کی ایک مقدار متعین کر دی ہے. ارکان چار ہیں.

(۱) اصل. جس پر کسی مسئلہ کو قیاس کیا جائے.

(۲) فرع. وہ مسئلہ یا جزئی جس کو قیاس کیا جائے

(۳) حکم. حلت و حرمت یا اباحت و جواز سے متعلق وہ بات جو اس سلسلہ میں کہی جائے.

(۴) علت. وہ وصف جامع جو مقیس علیہ اور مقیس دونوں میں پایا جاتا ہے جیسے خمر مثلاً اصل ہے. نبیذ یا کوئی اور مشروب فرع ہے. سکر کو علت سے تعبیر کریں گے. جو نبیذ اور خمر دونوں میں جاری و ساری ہے. اور تحریم کو حکم کہیں گے.

موٹی موٹی شرطیں یہ ہیں.

(۱) وہ حکم جس کا فرع میں تعدیہ فرض کیا جائے. جو کتاب و سنت سے اصل کے بارے میں ثابت ہو. کیونکہ اگر ثابت نہ ہوگا. یا منسوخ ہوگا. تو قیاس کا منشا ہی فوت ہو جاتا

ہے۔

(۲) اس کا دینی و شرعی ہونا ضروری ہے۔

(۳) مقیس علیہ کے لیے یہ لازمی ہے۔ کہ کسی دوسرے اصل کی فرع نہ ہو۔ یہ جمہور کی رائے ہے۔ بعض حنابلہ اور معتزلہ البتہ اسے جائز ٹھہراتے ہیں۔

(۴) حکم متفق علیہ ہو۔ کیوں کہ اگر مختلف فیہ ہو گا۔ تو اس صورت میں۔ اس نسبت سے اختلاف فرع میں منعکس ہو گا۔

(۵) یہ حکم کوئی استثنائی حیثیت نہ رکھتا ہو۔ جیسے عام حالات میں تو آنحضرتؐ نے اثبات دعویٰ کے لیے دو ہی گواہوں کا نصاب مقرر کیا ہے۔ لیکن خزیمہ سے یہ خصوصیت برتی ہے۔ کہ ان کی ایک شہادت کو دو کے برابر قرار دیا ہے۔

باب یازدہم

کچھ خارجی دلائل

استحسان | جن لوگوں نے فقہ حنفی پر اس نقطہ نظر سے غور کیا ہے۔ کہ وہ اثبات مسائل میں کن کن دلائل سے کام لیتے ہیں۔ وہ استحسان کے لفظ سے ناآشنا نہیں ہوں گے اس کے لفظی معنی تو کسی چیز کو اچھا سمجھنے اور خوب و بہتر قرار دینے کے ہیں۔ لیکن اصطلاح فقہاء میں اس کا اطلاق ٹھیک ٹھیک کن معنوں میں ہوتا ہے۔ اس میں اختلاف ہے۔

عموماً کتب فقہ میں اس کا ذکر جس انداز سے ہوا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ یہ قیاس کی کوئی عمومی قسم نہیں۔ بلکہ قیاس و استدلال کے بعض تقاضوں کے خلاف ایک طرح کی معذرت ہے۔ جس کو ان جزئیات کے حق بجانب ٹھہرانے کے لیے پیش کیا جاتا ہے جن کی مخالفت میں اگرچہ کوئی نہ کوئی قاعدہ یا اصول ہوتا ہی ہے۔ تاہم چونکہ کتاب و سنت کی صریح حمایت ان کو حاصل ہوتی ہے۔ اور کوئی نہ کوئی جزئی مصلحت اس ڈھنگ کی نکل آتی ہے۔ کہ اس کی رعایت رکھنا شرعاً ضروری ہو جائے۔ اس لیے ایسے مواقع پر عموماً کہا جاتا ہے۔ کہ یہ جزئیات اگرچہ کچھ موجبات ظاہری کے خلاف ہیں۔ پھر بھی استحساناً جائز ہیں۔

اس کو اس مثال سے سمجھنے کی کوشش کیجیے۔ کہ فقہاء حنفیہ بیوع و معاملات میں دھوکہ اور فریب سے محفوظ و مصئون رہنے کے لیے عموماً اس قاعدہ و اصل کا ذکر کرتے ہیں۔ کہ معدومات کی بیع و شرا باطل ہے یعنی جب تک مبیع بیع و شراء کے وقت موجود نہ ہو۔ اس وقت تک بیع و شراء کا معاملہ نہیں ہونا چاہیے۔ ظاہر ہے۔ کہ اس اصل کی کتاب و سنت سے تائید ہوتی ہے۔ اور یہ نہایت مفید اور ضروری ہے لیکن اس کے باوجود یہ بھی حقیقت ہے۔ کہ اسلام میں اجارہ کی کھلی ہوئی

اجازت موجود ہے۔ حالانکہ اس کی بنیاد جس منافع پر ہوگی۔ وہ بیع وشریٰ کے وقت بالکل معدوم ہوتے ہیں۔ ایسی صورت میں احناف یہ کہیں گے۔ کہ اجارہ کا جو جواز ہے۔ وہ استحسان کی بنا پر ہے

ایک دوسری مثال لیجئے۔ یہ روزمرہ کا قصہ ہے۔ کہ آپ ایک چیز کسی شخص سے بنواتے ہیں۔ اور معاملہ طے کر لیتے ہیں۔ حالانکہ اس وقت وہ شئے مصنوع اپنے فوائد کے ساتھ اس وقت موجود نہیں ہوتی معاملہ کی یہ صورت استحساناً جائز ہے۔ کیوں کہ حدیث سے اور صحابہ وامت کے تعامل سے یہ ثابت ہے۔ اور خود ہماری ضروریات ومعاملات کا اندازہ ایسا ہے۔ کہ اس کو جائز ٹھہرائے بنا چارہ نہیں۔

یہ انداز استدلال جیسا کہ ہم نے کہا، دراصل استدلال نہیں بلکہ ایک طرح کی عذر خواہی ہے اور یہ تسلیم کرتا ہے کہ بعض کلیات بعض مصالح سے متاثر ومجروح ہو سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ استحسان کا ایک دوسرا محمل اور مفہوم بھی ہے۔ جو اس سے زیادہ وسیع ہے۔ اور یہی وہ ہے۔ جو قیاس ورائے کی ایک قسم میں بھی ہے اور مسائل کا ایک خارجی بنی بھی اسی سے متعلق امام شافعی نے فرمایا ہے

من استحسن فقد شرع — جس نے استحسان سے کام لیا۔ اس نے گویا نئی شریعت گھڑلی۔

(ارشاد الفحول)

اس کو فقہاء باختلاف الفاظ یوں بیان کرتے ہیں۔ کہ یہ ایک قیاس کو چھوڑ کر اس سے قوی تر قیاس کو ماننے سے تعبیر ہے۔ یا

ترك الدليل للعرف او للمصلحة او للضرورة ورفع المشقة (جامع الفصولين بحوالہ فلسفہ التشريع الاسلامی) — عرف ومصلحت کے تقاضوں سے مجبور ہو کر کسی دلیل کو ترک کرنا ہے۔ یا اس بنا پر چھوڑنا ہے۔ کہ کوئی مدنی حاجت پوری ہوتی ہے۔ اور مشقت وتکلیف دفع ہوتی ہے۔

یوں سمجھیئے کہ ایک بات ایسی ہے۔ کہ عرف وعادت تو اسے جائز ٹھہراتا ہے۔ اس سے کوئی نہ کوئی تہذیبی وثقافتی ضرورت بھی بہر آئینہ پوری ہوتی ہے۔ اور کسی نہ کسی تکلیف ومشقت کا ازالہ بھی ہوتا ہے۔ لیکن اس کو جائز ٹھہرانے میں پیچیدگی یہ ہے۔ کہ کسی دوسرے قیاس سے متصادم ہونا لازم آتا ہے۔ اس صورت میں قیاس ورائے کا جو پہلو زیادہ

قوی، زیادہ استوار اور مصلحت انسانی کے زیادہ قریب ہوگا۔ اسی پر عمل کیا جائے گا۔

مصالح مرسلہ جس طرح احناف کے ہاں استحسان نے شہرت پائی۔ اسی طرح موالک میں مصالح مرسلہ کا چرچا ہے۔ مصالح کے معنی تو واضح ہیں۔ مرسلہ سے مراد ہے ایسی جزئیات جن سے متعلق کتاب وسنت میں کوئی نص موجود نہ ہو۔ اور اس کو اجتہاد مجتہد پر چھوڑ دیا جائے ارسال کے لغوی معنی چھوڑ دینے کے ہیں۔

بعض نے اسے استدلال مرسل کہا ہے۔ امام الحرمین اور ابن السمعانی اسے صرف استدلال ہی ٹھہراتے ہیں۔ قول قدیم میں امام شافعی سے بھی اس ڈھنگ کی روایت منقول ہے۔ جس سے اس انداز استدلال کی حجیت کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ بعض موالک نے اس حقیقت کو تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے۔ کہ امام مالک نے مصالح مرسلہ کو قیاس ورائے کا مبنیٰ قرار دیا ہے۔ قرطبی اس میں پیش پیش ہیں۔ لیکن یہ انکار غیر ضروری ہے۔ کیوں کہ قریب قریب تمام فقہاء نے اس کی ضرورت واہمیت کو کسی نہ کسی طور سے مانا ہے۔ فرق الفاظ وتعبیر کا ہے۔ حقیقت ودرج کا نہیں۔ احناف کے استحسان پر اب غور کر چکے۔ اس کا وسیع ترین اطلاق وہی ہے۔ جس کے ڈانڈے مصالح مرسلہ سے ملے ہوئے ہیں۔ امام شافعی کا بھی ایک قول اس ڈھب کا ملتا ہے ابن دقیق العید کا احمد بن حنبل سے متعلق کہنا ہے۔ کہ وہ بھی اس کے قائل تھے۔ قرافی نے سچ کہا ہے۔

هي عند التحقيق في جميع المذاهب لانهم يقومون ويقعدون بالمناسبة	چھان بین سے پتہ چلتا ہے کہ یہ تمام مذاہب فقہی میں پایا جاتا ہے۔ کیوں کہ یہ سب کے سب اثبات مسائل میں مناسبت کا ذکر کرتے ہیں اور اس سے کام لیتے ہیں۔ (اور یہی مصالح مرسلہ ہے)

(بحوالہ ارشاد)

یوں بھی غور کیجیے گا۔ تو معلوم ہوگا۔ کہ زندگی کے ایسے بے شمار پہلو ہو سکتے ہیں۔ کہ متعین طریق سے کوئی نص ان کی حمایت ومخالفت میں نہ ملے۔ جیسے کہ ہم گذشتہ ایک

بحث کے ضمن میں کہہ چکے ہیں۔ کہ اسلام کی تکمیل کے ہرگز یہ معنی نہیں۔ کہ اس نے تمام جزئیات کا استیعاب کر لیا ہے۔ بلکہ تکمیل دین سے مراد صرف اس قدر ہے۔ کہ زندگی کے عاقہ الورود مسائل کا حل اس میں موجود ہے۔ اور ان تمام تقاضوں کا جواب اس نے باحسن وجہ دیا ہے۔ جو اصولی اور بنیادی ہیں۔ رہا جزئیات کا معاملہ۔ تو یہ ہمیشہ بدلتی رہتی ہیں اور ان کے بارے میں کون کہہ سکتا ہے۔ کہ اس کا سلسلہ کبھی ختم ہونے والا ہے۔ کیونکہ زندگی رواں دواں اور متحرک ہے۔ اس بنا پر کسی مذہب سے یہ توقع رکھنا ہی عبث ہے۔ کہ وہ قیامت تک وقوع پذیر ہونے والی تمام جزئیات کا پہلے سے استقصاء کرے گا اور ایک ایک کا حکم بتائے گا۔

جہاں تک ہمیں معلوم ہے اول تو کسی مذہب نے اس طرح کی تکمیل وجامعیت کی ذمہ داری کبھی قبول نہیں کی۔ لیکن اگر بالفرض محال ایسا ہو جائے۔ کہ زندگی کے ہر ہر پہلو کے لیے ایک ایک حکم متعین ہو جائے۔ تو یہ بتائیے۔ کہ دین میں پھر کشش ہی کیا باقی رہ جاتی ہے۔ کون ایسے مذہب کو تسلیم کرے گا۔ جو انسان کی انفرادیت کو ختم کر دے۔ اور اس سے اجتہاد ورائے کی آزادی کو چھین لے۔

ایک عجیب نکتہ: یہاں ایک عجیب وغریب نکتہ کو ذہن میں رکھیے۔ کہ انسان اللہ کی بخششوں اور فیاضیوں کو اس وقت تک نہیں اپناتا۔ جب تک کہ اس میں اپنی طرف سے کچھ بڑھا نہیں لیتا۔ وہ تاروں کی روشنی اور چاند کی ضیا پاشیوں سے مطمئن نہیں ہوتا بلکہ اس پر برق وکہرباء کی کرشمہ سازیوں کا اضافہ کرتا ہے۔ اور اپنے شبستان عیش کے کونے کونے اور گوشے گوشے میں نور کی ایک لہر دوڑا دیتا ہے۔ پھول۔ پتوں اور گیاہ وشجر کی سادہ وقدرتی نمود پر قناعت نہیں کرتا۔ بلکہ ان سے ایک حسین وجمیل گلستان ترتیب دیتا ہے۔ روشیں اور قطاریں بناتا ہے۔ اور رنگا رنگ کے گل دستے سجاتا ہے۔ اور اسی پر کیا موقوف ہے۔ قدرت کے ہر ہر ظہور میں یہ اپنی پیوندکاری کرتا ہے۔ اختراع وایجاد کے معجزات دکھاتا ہے۔

یہ کوئی گستاخی کی بات بھی نہیں۔ انسانی فطرت کا نہایت ہی اہم تقاضا ہے

اور مزے کی بات یہ ہے کہ یہ تقاضا اللہ تعالیٰ کو بھی پسند ہے۔ کیوں کہ تخلق باخلاق اللہ کی یہ بھی ایک صورت ہے۔ جس طرح تکوینیات میں انسانی تصرفات کو جائز ٹھہرایا گیا ہے۔ اور اس کے ذوق ایجاد کی تسکین کا سامان مہیا کیا گیا ہے۔ ٹھیک اسی طرح تشریعات میں بھی کچھ خانے ایسے چھوڑ دیے گئے ہیں۔ جن میں اس کے ذوق تقنین کی تکمیل ہو جاتی ہے۔

اسلام چوں کہ دین فطرت ہے۔ اس لیے وہ نہ صرف ایسا کرنے کی اجازت مرحمت کرتا ہے۔ بلکہ فی الواقعہ ایسے خلاءِ تقنین کے چوکھٹے بھی چھوڑ دیتا ہے۔ جن کو ہر ہر زمانہ میں پر کیا جا سکے۔ مصالح مرسلہ کی چند مثالیں جو اصول فقہ میں آئی ہیں۔ وہ یہ ہیں ان سے اس طرز استدلال کا اندازہ ہو سکے گا

فرض کیجیے۔ ایک شخص کو ایک مبینہ جرم کی پاداش میں گرفتار کیا جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ انکشاف حقیقت کی غرض سے آیا اس امر کی اجازت دی جائے گی کہ مار پیٹ سے کام لیا جائے۔ کتاب و سنت میں نفیاً یا اثباتاً اس بارے میں کوئی نص نہیں، کہ ایسا کرنا چاہیے یا نہیں کرنا چاہیے۔ لیکن ظاہر ہے۔ کہ یہاں دو مصلحتوں کا کھلا ہوا تصادم ہے۔ ایک مصلحت مبینہ مجرم کی ہے۔ اور دوسرے متعلقہ شخص یا فریق کی۔ جہاں تک مبینہ مجرم کی ہے مصلحت کا تعلق ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے۔ کہ جب تک جرم کا باقاعدہ اثبات نہ ہو جائے۔ اسے کوئی سزا محض تفتیش و انکشاف کی غرض سے نہ دی جائے۔ کیوں کہ یہ عین ممکن ہے۔ کہ وہ بری الذمہ ہو۔ اور جرم سے دور کا لگاؤ بھی نہ رکھتا ہو۔ دوسری مصلحت فریق متعلقہ کی ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے۔ کہ کسی نہ کسی طرح جرم کا سراغ لگایا جائے۔ اور مجرم کو کیفر کردار تک پہنچایا جائے۔

امام مالک کا کہنا ہے کہ ایسی صورت میں سزا دینا جائز ہے۔ کیوں کہ ان کے نزدیک فریق متعلقہ کی مصلحت بہر آئینہ مقدم ہے۔ امام غزالی اس رائے سے متفق نہیں۔ ان کا خیال ہے۔ کہ کسی مجرم کو سزا دینا اس سے کہیں کم درجہ کا فعل ہے کہ کسی بری الذمہ انسان کو خواہ مخواہ عقوبت کا ہدف ٹھہرایا جائے

ہماری رائے میں امام غزالی کی رائے زیادہ صائب ہے۔ اور عصری تقاضوں کے عین مطابق ہے۔ اس کی تائید اس سے ہوتی ہے۔ کہ اسلام نے انسان کے لیے عزت و حرمت کا جو مقام و مرتبہ تجویز کیا ہے۔ یہ بات اس کے قطعی منافی ہے کہ شک کی بنا پر اس کی توہین کی جائے۔ علاوہ ازیں نفسیات کے ماہرین نے ایسے حکیمانہ اور نفسیاتی طریقے دریافت کر لیے ہیں۔ جن کے بل پر بغیر سزا دیئے اور عقوبت میں مبتلا کیے جرائم کا کھوج لگایا جا سکتا ہے۔ اس لیے سزا و عقوبت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

اور اگر ایسا نہ بھی ہو۔ تب بھی کوئی حرج نہیں۔ اسلام جرائم کی ایک سزا ضرور تجویز کرتا ہے۔ اور یہ بھی چاہتا ہے۔ کہ دنیا میں عدل و انصاف کی اقدار کا نفاذ ہو۔ لیکن اس کا اصل منصب یہ نہیں ہے۔ کہ وہ جرائم کا کھوج لگاتا پھرے۔ اس کے نزدیک انسانی قدروں کی حوصلہ افزائی بہر حال ضروری ہے۔ وہ اس بات کو زیادہ اہمیت دیتا ہے۔ کہ انسان انسان کے مرتبہ کو پہچانے بہ نسبت اس کے کہ مجرم کو سزا دی جائے۔

دوسری نظیر ترس کی ہے۔ یہ اس سلسلہ کی زیادہ واضح مثال ہے۔ ترس عربی میں ڈھال کو کہتے ہیں۔ اگر ایسی صورت حال پیش آجائے۔ کہ کفار سے لڑائی ہو۔ اور وہ اپنے بچاؤ کے لیے اگلی صفوں میں مسلمانوں کو لا کھڑا کریں۔ تاکہ تم ان پر حملہ نہ کر سکو۔ تو اس طرح گویا انھوں نے مسلمانوں کو بمنزلہ سپر اور ڈھال کے سامنے رکھا۔ سوال یہاں بھی وہی ابھرتا ہے۔ کہ اگر ایسا ہو۔ تو کیا کیا جائے۔ کیوں کہ یہاں بھی دو مصلحتیں آپس میں دست و گریباں ہیں۔ اگر ان مجبور و مقہور مسلمانوں کا خیال رکھا جاتا ہے۔ تو جہاد کی غرض و غایت ہی فوت ہو جاتی ہے۔ اور اگر جہاد کے تقاضوں پر بیدریغ عمل کیا جاتا ہے۔ تو یہ مسلمان مارے جاتے ہیں۔ قرآن و حدیث یہاں بھی ساکت ہیں۔ امام مالک اس گتھی کو یوں سلجھاتے ہیں۔ کہ تقاضائے جہاد پر عمل کیا جائے۔ اور ان مسلمانوں کی پرواہ نہ کی جائے۔

یہ دو مثالیں محض وضاحت و تشریح کی غرض سے ہیں۔ ورنہ یہ انداز استدلال

ایسا ہے۔ کہ اس کی زد میں اور بیسیوں مسائل آتے ہیں۔ مثلاً یہ اہم سوال بھی اسی قبیل کا ہے کہ حکومت مختلف قسم کے ٹیکس عاید کر سکتی ہے یا نہیں۔ بعض جرائم جن کی کوئی سزا کتاب وسنت میں مذکور نہیں ہے۔ لیکن ان کا جرم ہونا موجودہ طرز زندگی میں مسلم ہے۔ ان پر سزا و عقوبت کی کسی صورت کی تعیین ہو سکتی ہے یا نہیں۔

اس سلسلہ میں اصولاً یہ بات یاد رکھنے کی ہے۔ کہ ایسے تمام امور میں جہاں کوئی متعین نص رہنمائی نہ کرتی ہو۔ اگرچہ اجتہاد مجتہد سے کام لیا جائے گا۔ اور یہ دیکھا جائے گا کہ مصلحت کا تقاضا کیا ہے۔ اور وہ کیا پہلو ہے۔ جس کی رعایت ضروری ہے۔ تاہم اس انداز استدلال سے فائدہ اٹھانے کی دو لازمی شرطیں ہیں۔ پہلی یہ کہ زیر غور سوال معاملات کے قبیل سے ہو۔ تعبدیات میں سے نہ ہو۔ دوسری یہ کہ شریعت اسلامی کی روح کا خاص طور سے خیال رکھا جائے۔

عادات ورسوم جب تک تہذیب وتمدن نے قانون کو جنم نہیں دیا تھا۔ اور مذہب کی متعین روشنی لوگوں کے سامنے نہیں آئی تھی۔ اس وقت تک عادات ورسوم کی رہنمائی ہی میں انسان نے معاشرہ کی تشکیل کی۔ اور اسی کی روشنی میں زندگی کے مختلف ڈھنگ قائم ہوئے خود یورپ میں صدیوں تک عادات ورسوم کو شعل ہدایت سمجھا گیا۔ پھر جب قانون نے ترتیب وتعیین کی منزلیں طے کیں۔ اور مذہب نے زندگی کا مخصوص ڈھانچہ پیش کیا۔ تو عادات ورسوم کی یہ اہمیت ختم ہو گئی۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے عادات کو بمنزلہ ارتقافات کے ٹھہرایا ہے۔ اور ان پر بڑی ہی حکیمانہ بحث فرمائی ہے۔ تفصیل کے لیے حجۃ اللہ میں اس بحث کو دیکھ لیا جائے۔

عادات ورسوم کی کئی قسمیں ہیں۔ کچھ وہ ہیں۔ جن کا تعلق کھانے پینے سے ہے۔ کچھ رہنے سہنے سے متعلق ہیں۔ کچھ آداب واخلاق پر مشتمل ہیں۔ اور کچھ وہ ہیں۔ جو معاملات کے تحت آتی ہیں۔ ایک اور تقسیم باعتبار درجات کے ہے۔ کچھ اس ڈھنگ کی ہیں جو مباح اور جائز ہیں۔ کچھ استحسان کا پہلو لیے ہوئے ہیں۔ اور کچھ وہ ہیں۔ جو معیوب ہیں۔ اور کسی بھی معاشرہ میں ان کا ہونا باعث ننگ وعار ہے۔ یہ کیوں کر پیدا ہوتی

اور کس طرح قوموں کی اجتماعی زندگی کا جزو لاینفک بن جاتی ہیں یہ سوال ہمارے موضوع سے لگاؤ نہیں رکھتا۔ بلکہ تہذیب و ثقافت کے ابواب سے متعلق ہے۔

فقہی نقطہ نظر سے عادات و رسوم کے جو مختلف النوع پہلو زیر بحث آئے ہیں ان کی نوعیت دوسری ہے۔ اور ہمیں اسی نوعیت سے سروکار ہے۔ مثلاً ہمارے ہاں شہادت و عدالت کا ایک مشہور مسئلہ ہے۔ جس کا تعلق وضع قطع اور لباس کے خاص ڈھب سے بھی ضمناً ہو سکتا ہے۔ یعنی اگر ایک شخص کا پہناوا ایسا ہے۔ جو شریفانہ ہے۔ اس میں متانت اور بھاری بھرکم پن ہے۔ تو اسی نسبت سے اس کی شہادت مرتبہ مرؤت کا اندازہ ہو سکے گا۔ اسی طرح اس کے برخلاف اگر ایک شخص ایسی وضع کا پابند ہے۔ جس میں یہ باتیں نہیں ہیں۔ تو اس کا اثر بھی اس کی شہادت اور مرتبہ مرؤت و عدالت پر پڑے گا۔ پھر اس میں بھی اس بات کا لحاظ رکھا جائے گا۔ کہ کن کن قوموں میں کیا کیا لباس شرافت کی علامت ہیں۔ اور کون کون ایسے ہیں۔ جو غیر شریفانہ ہیں۔ کسی ایک ہی قوم کا معیار نسبت دوسرے کے لیے حجت نہ ہو گا۔

علاوہ ازیں بیع و شراء نکاح و طلاق اور معاملات کی ساری صورتوں میں۔ کئی چیزیں ایسی ہیں جن کے لیے بجبر عادات اور رسم و رواج کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ ورنہ سخت قسم کے جھگڑے اٹھیں گے۔ عادات و رسوم کے بارے میں ایک قابل لحاظ پہلو یہ ہے کہ یہ مختلف قوموں میں مختلف اسباب کی بنا پر بدلتی رہتی ہیں۔ بعض چیزیں آج ایک قوم میں اس طرح کی ہیں۔ کہ تول کر بکتی ہیں۔ کل ہو سکتا ہے۔ کہ تولی نہ جائیں۔ بلکہ ماپ کر بکیں۔ اسی طرح بیع و شراء کے الفاظ، پیرایۂ بیان اور شرائط سب کے سب تغیر پذیر ہیں۔ یہی دیکھ لیجئے۔ کہ پہلے یہ سمجھا جاتا تھا۔ کہ ہر ہر معاملہ میں فریقین یا ان کے زندہ وکیلوں کا ہونا ضروری ہے۔ اب صنعتی ارتقاء نے اس صورت حال کو بدل دیا ہے ہم روزمرہ دیکھتے ہیں۔ کہ بعض صورتوں میں ایک فریق تو بلاشبہ زندہ اور جیتا جاگتا موجود ہے۔ لیکن فریق مقابل ایک مشین اور کل ہے۔ آپ نے جونہی ایک سکہ اس کے سوراخ میں ڈالا کھٹ سے مبیع آپ کی جھولی میں آ گرا۔ نہ مشتری زبان سے

کچھ طلب کرتا ہے۔ نہ دام چکائے جاتے ہیں۔ اور نہ پسندیدگی ہی کا اظہار ہے۔ تاہم معاملہ کی یہ نوعیت شرعاً جائز ہے۔

عادات ورسوم کو کس کس ڈھب سے حکم مانا جاتا ہے۔ اور فقہاء نے کن کن صورتوں میں تحکیم عادت کے اصول کو برتا ہے۔ اس کی تفصیل معلوم کرنے کے لیے ذیل کی مثالوں پر غور فرمائیے۔

(۱) فرض کیجیے۔ درزی سے کام لینا مقصود ہے۔ تو آلات خیاطت یعنی مشین سوئی اور دھاگا عرفاً اس کے ذمہ ہو گا۔

(۲) آپ نے بچوں کی تعلیم کے لیے معلم سے معاملہ کیا۔ اور معاوضہ کی نوعیت طے نہیں کی۔ اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا۔ کہ جس ملک میں آپ رہ رہے ہیں وہاں کا دستور کیا ہے۔ اگر یہاں متعلم استاذ کی خدمت میں نذر پیش کرتا ہے۔ تو اسے اس پر مجبور کیا جائے گا۔ اور اگر اساتذہ۔ کچھ اپنے پاس سے دے کر طلبہ کی ہمت افزائی کرنے کے عادی ہیں۔ تو شاگرد کو کچھ دلوایا جائے گا۔

(۳) بعض چیزیں براہ راست معاملہ کرتے وقت ذکر نہیں کی جاتیں۔ لیکن ضمناً بیع کے ساتھ ان کا تعلق بہرآئینہ رہتا ہے۔ اس لیے ان میں جھگڑا ابھر سکتا ہے۔ جیسے کسی نے ایک مکان کا سودا کیا۔ اور اس میں ایک الگ سیڑھی بھی ہے۔ جو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو سکتی ہے۔ سوال یہ ہے۔ کہ مکان کے ساتھ ساتھ کیا یہ بھی سودے میں داخل سمجھی جائے گی۔ یا مستثنےٰ رہے گی۔ اس کا جواب بھی یہی ہے۔ کہ عرف وعادت کا لحاظ کیا جلئے۔ اور دیکھا جائے گا۔ کہ لوگوں کا دستور اس باب میں کیا ہے؟ غرض منجملہ ادلہ قیاس کے ایک دلیل عرف وعادت بھی ہے۔ لیکن جیسا کہ مثالوں سے واضح ہوتا ہے یہ دلیل قضاء وفیصلہ کا ایک مبنیٰ تو ہو سکتی ہے۔ قیاس ورائے کا پیمانہ نہیں۔ فقہاء نے تحکیم عادت کے اس اصول کو آزاد اور بے قید نہیں چھوڑا۔ بلکہ چند شرائط کے ساتھ اس کو مشروط ٹھہرایا ہے۔ جو ہر طرح موزوں اور ضروری ہیں۔ موٹی موٹی شرطیں یہ ہیں۔

(۱) یہ عادت جس پر فیصلہ کیا جائے۔ ایسی معقول ہونی چاہیے۔ کہ طبائع سلیمہ کے نزدیک مقبول ہو۔

(۲) اس کا متکرر و شایع ہونا ضروری ہے۔

(۳) اگر ایک عرف کہیں بدل گیا ہے اور ایک عادت کے بعد کسی دوسری عادت نے رواج حاصل کر لیا ہے۔ تو عرف سابق کو دیکھا جائے گا۔ یا اس عادت کا اعتبار کیا جائے گا۔ جو اس وقت کے معاملہ سے مقارن ہے۔ مابعد کی عادات کا اعتبار نہ ہو گا۔

(۴) عرف کی رعایت اس وقت غیر ضروری ہو جائے گی۔ جب کہ معاملہ میں کوئی شرط ایسی مان لی جائے۔ جو اس کے منافی ہو۔

باب دوازدہم

اجتہاد و رائے کا دائرہ اثر

جہاں تک ان مسائل کا تعلق ہے جن کے بارے میں کوئی متعین نص موجود نہیں ہے تو بغیر کسی اختلاف کے کہا جا سکتا ہے۔ کہ قیاس و رائے کی تگ و تاز ان میں مسلم ہے جیسا کہ گذشتہ بحثوں سے واضح ہو چکا۔ چنانچہ سوا چند حرفیت پسند حضرات کے قریب قریب تمام مدارس فقہی میں غور و فکر اور استدلال و قیاس کے لگے بندھے اصول پائے جاتے ہیں۔ جن کی روشنی میں ہر ہر حلقہ کے ائمہ نے فروع و مسائل کی تدوین کی ہے۔

لیکن سوال یہ ہے۔ کہ کیا اجتہاد و رائے کا شبدیز ان میدانوں کے کاوے بھی کاٹ سکتا ہے جن میں نصوص کا عمل دخل ہے؟ یعنی آیا ایسی نصوص بھی ہیں۔ کہ حالات و ظروف کی قدرتی اور ناگریز تبدیلیوں سے ان کے اطلاق و خصوص پر اثر پڑے۔ اور قیاس و رائے کے بل پر ان میں کوئی تغیر و تبدیلی رونما ہو۔ یا مسائل کی ایسی ترتیب بھی متصور ہو سکتی ہے؟ کہ نشو و ارتقاء کے ہمہ گیر قاعدے ان کے بجائے کوئی دوسری ہی ترتیب سامنے لا کھڑی کریں۔ یہ سوال بیک وقت اہم بھی ہے اور نازک بھی۔

اس سے قبل کہ اس کے مالہ و ماعلیہ سے تعرض کیا جائے۔ اس سلسلہ میں ذہن میں ابھرنے والی چند غلط فہمیوں کا ازالہ پہلے ہی قدم پر کر دینا نہایت ضروری معلوم ہوتا ہے

(۱) جب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ کیا قیاس و رائے نصوص کے حصار متین میں دخل اندازیوں کی مجاز ہے یا نہیں۔ تو اس سے مراد وہ نصوص ہر گز نہیں ہوتیں۔ جو تعبدیات پر مشتمل ہیں بلکہ وہ چند اور نہایت ہی محدود نصوص ہیں۔ جو معاملات سے متعلق ہیں۔ اور یکسر امور دنیا میں داخل ہیں۔

(۲) تغیر سے مراد یہ نہیں۔ کہ ہر شخص یا ایسا آدمی جو منصب اجتہاد پر فائز نہیں ہے محض اپنی مرضی یا ہوائے نفس کے تقاضے سے نص میں کوئی تصرف روا رکھے۔ کہ اس سے بڑھ کر اور کوئی گمراہی نہیں ہو سکتی بلکہ اس کا مطلب صرف اس قدر ہے۔ کہ فرض کیجیے ایک مسئلہ کسی خاص مصلحت یا علت وسبب کے پیش نظر بتایا گیا تھا لیکن حالات کی تبدیلی سے وہ علت یا سبب منتفی ہو گیا ہے۔ ایسی صورت میں غور طلب یہ امر ہے۔ کہ آیا علت وسبب کے انتفاء سے اس مسئلہ کا انتفا لازم آتا ہے یا نہیں۔ اور آیا مجتہد اس کا مجاز ہے یا نہیں۔ کہ اس کا کوئی دوسرا محمل تلاش کرے۔ یعنی وہ مسائل جو معلل بہ علل عارضہ تھے۔ ارتفاع علل پر ارتفاع حکم کو مستلزم ہوں گے یا نہیں۔

(۳) اسی طرح فرض کیجیے مسائل کی ایک ترتیب ہے۔ جو مخصوص حالات کے پیش نظر اختیار کی گئی تھی۔ لیکن اس کے بعد تاریخ نے ایسی کروٹ لی۔ کہ اس ترتیب کا مبنیٰ ہی بدل گیا اور حالات اس طرح کے ہو گیے۔ کہ اگر مسائل کی اس ترتیب کو بدستور رہنے دیا جاتا ہے۔ تو اس غرض ومقصد ہی کو نقصان پہنچتا ہے جس کی بنا پر اس ترتیب کو پہلے پہل قائم کیا گیا تھا لہذا اس مرحلہ پر قدرتاً یہ سوال پیدا ہوتا ہے۔ کہ آیا اس ترتیب کو ایسی صورت میں جوں کا توں رہنے دینا چاہیے اور یہی مقصود تشریع ودین ہے۔ یا اس مقصد کی تکمیل واتمام کا خیال رکھا جائے جو دراصل اس کی تہہ میں کارفرما ہے زیادہ واضح تر لفظوں میں یوں کہیے۔ کہ کیا اسلام کے سامنے معانی ومصالح۔ اور مفادات کا کوئی نقشہ ہے یا مسائل واحکام کی محض صوریت۔

(۴) اس بحث سے تکمیل دین اور ابدیت اسلام کے موضوع پر کچھ اثر نہیں پڑتا کیوں کہ اس کا سرے سے یہ دعوٰی ہی نہیں ہے۔ کہ دنیاوی حالات نہیں بدلیں گے معاشرہ نئی نئی تبدیلیوں کو قبول نہیں کرے گا۔ اور نئے نئے اقتصادی وسیاسی ڈھانچوں کو اختیار کرنے سے نئے نئے مسائل نہیں ابھریں گے۔ بلکہ اس کا جو دعوٰی ہے۔ وہ اتنا ہی ہے۔ کہ عبادات وعقاید کا جو نقشہ اس نے کھینچا ہے۔ اس پر قیامت تک کوئی اضافہ ممکن نہیں۔ اس نے عقبٰی ومعاد کی کامرانیوں کے حصول کا جو طریق مقرر کیا ہے۔ اس سے ہٹ کر محال ہے کہ کوئی شخص ان سے بہرہ مند ہو سکے اس نے اخلاق وسیرت کی جن بلند سطحوں کی نشان دہی کی ہے۔ کوئی دوسرا ضابطہ اخلاق

ان مکارم کو نہیں پہنچ سکتا۔ اور اس نے تدبیر منزل اور معاشرتی زندگی کا جو چوکھٹا تجویز کیا ہے۔ انسان مجبور ہے۔ کہ بالآخر اسی کو اپنائے

مسئلہ کی اہمیت ونزاکت — ان مختصر گذارشات کے بعد سوال کی اہمیت و نزاکت پر غور فرمائیے کہ یہ نکتہ روشن تر بجائے خود موضوع کی بعض گتھیوں کو سلجھانے میں ممد و معاون ہے اہم تو یہ اتنا ہے۔ کہ اگر اجتہاد کے دائرہ اثر کو صرف الفاظ و حروف کی دلالتوں تک ہی محدود رکھا جائے۔ اور استحسان و مصالح مرسلہ کی حدود سے آگے نہ بڑھنے دیا جائے۔ تو اس کے معنی یہ ہوں گے۔ کہ آپ کی فقہ بدلے ہوئے حالات کا ساتھ نہیں دے سکتی اور بالکل ٹھس اور بے کار ہو کر رہ جاتی ہے

اور نزاکت کا یہ عالم ہے۔ کہ اگر ہر ہر تبدیلی کے لیے تصرف و تغیر کے دروازے کھلے رکھے جائیں۔ تو پھر ملحدانہ اجتہاد کے اشہب تیز رو کو کون روک سکے گا۔ اور تشریع جدید اور وضع دین کی قباحتوں کی روک تھام کیوں کر ہو سکے گی؟ دونوں خطرے سخت ہیں۔ اور دونوں ایسے ہیں۔ کہ نظر انداز ہونے کے لائق نہیں۔

اگر مجتہد کا منصب آپ یہ نہیں ٹھہراتے کہ وہ وضعی مصطلحات سے قطع نظر کر کے اور لفظی بھول بھلیاں چھوڑ کر نفس دین کے تقاضوں کا کھوج بھی لگائے۔ اور ان مناسبتوں اور سچائیوں کے پانے کی بھی کوشش کرے۔ جن پر اسلام کی پوری عمارت تعمیر ہوتی ہے۔ تو اس سے فقہ و اجتہاد کی فطری چال میں رکاوٹ پیدا ہو گی۔ اور یہ کم درجہ کا مفسدہ نہیں کیوں کہ زندگی اور بالخصوص اجتماعی زندگی گرد و پیش پھیلی ہوئی سچائیوں کے بارے میں تعدیل و سازگاری ہی کا دوسرا نام ہے یعنی اگر ایک قوم اپنے زندگی کے منہاج کو نئے تقاضوں سے ہم آہنگ نہیں کرتی۔ اور نئے سانچوں میں اپنے قانون و انداز زیست کو نہیں ڈھالتی۔ تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے۔ تو وہ زمانہ کی تیز رفتاریوں کا ساتھ نہیں دے سکتی

اسی طرح اگر دین میں اتنی لچک پیدا ہو جائے کہ زمانے کی ہر کروٹ کے ساتھ اس کی سمتیں بدلنے لگیں۔ تو اس سے علاوہ اس مضرت و نقصان کے کہ مذہب محض

اضحوکہ اور بازیچۂ اطفال ہو کے رہ جاتا ہے۔ زندگی اور تہذیب کا کوئی استوار و مستحکم نقشہ معرض وجود میں نہیں آپاتا۔ لہٰذا اس موڑ پر آپ کو سوچ سمجھ کر فیصلہ کرنا پڑے گا۔ کہ ان دو خطروں میں سے کس خطرے کو مول لیتے ہیں۔ گمراہی و بے دینی کے خطرے کو۔ یا اجتماعی موت اور ثقافتی و تہذیبی ہلاکت کے خطرے کو۔

تیسرا راستہ مگر ٹھہریئے یہاں ایک تیسرا راستہ بھی ہے آپ یہ تو کہہ ہی چکے ہیں کہ صرف انہی نصوص میں اجتہاد چلے گا جو معاملات سے متعلق ہیں۔ رہے وہ امور جو تعبدیات کے دائرے میں آتے ہیں۔ تو ان کو فکر و رائے کے تقاضے چھو بھی نہیں سکیں گے اس پر تین شرطیں، اور وضاحتیں اور بڑھا دیجئے۔ کہ

(۱) معاملات سے بھی ایسے معاملات مراد ہیں جن کو اگر قائم رہنے دیا جائے۔ اور ان کی سمتوں کو نہ بدلا جائے۔ تو اسلام ہی کے کسی اونچے اصول و نصب العین کو نقصان پہنچتا ہے۔ جو بجائے خود ایسا ہے۔ کہ قرآن و حدیث کی متعدد تصریحات سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

(۲) یہ معاملات ایسے ہوں۔ کہ ان کا شمار مباحات میں ہوتا ہو۔

(۳) پھر جب اس میں تغیر روا رکھا جائے۔ اور نئی صورت میں پیش کیا جائے۔ تو اس بات کا خصوصیت سے خیال رکھا جائے۔ کہ قرآن و سنت سے جس انداز اور مزاج کا پتہ چلتا ہے۔ یہ تغیر اس کے ساتھ پوری پوری مناسبت رکھتا ہو۔

ایک نص سے دوسری نص کی طرف رجوع اس شکل میں اجتہاد کا بہاؤ سمٹ کر صحیح رُخ اختیار کرے گا۔ اور زیادہ سے زیادہ اس کے یہ معنی ہوں گے کہ آپ نے ایک نص سے پلٹ کر گویا دوسری اتنی ہی اہم نص سے تمسک کیا ہے۔ جس طرح حضرت عمرؓ نے طاعون عمواس میں ابو عبیدہ کے جواب میں کہا تھا۔ کہ

افر من قضاء الله الی قضاء الله — کہ میں نے اللہ کی ایک قضا سے دوسری قضا کی طرف فرار اختیار کیا ہے۔

اسی طرح جب حالات ایسے نازک ہو جائیں کہ کسی مسئلہ کا اپنی اصلی حالت پر قائم رہنا

شکل نظر آئے۔ تو آپ مجتہد کو یہ کہنے کی اجازت دیجیئے۔ کہ ہیں نے ایک نص سے رجوع کر کے اس سے زیادہ اہم اور زیادہ اصولی نص کی طرف قیاس و اجتہاد کی زمام کو موڑلیا ہے اور اس ہیں کوئی مضائقہ نہیں۔

ان ضروری احتیاطوں کو ملحوظ رکھنے کے بعد بھی یہ ضروری ہے۔ کہ اس بارے ہیں قرآن سنت اور صحابہ کی تصریحات پر ایک نظر ڈال لی جائے۔ اگر ان ہیں کچھ بنیادیں ایسی ملیں۔ اور اس نہج کا انہ پتہ چلے کہ زمان و مکان کی تبدیلیوں اور مناسبتوں سے احکام و مسائل کے مزاج ہیں تغیر ہوا ہے یا ممکن ہے۔ تب بحث کو آگے بڑھایا جا سکتا ہے۔ اور بلا محابا کہا جا سکتا ہے۔ کہ اجتہاد و رائے کا دائرہ اثر نصوص اور ان کے اطلاقات تک وسیع ہے۔ ورنہ محض اٹکل اور قیاس سے فتنہ تجدید کے دروازوں پر دستک دینا دین کی کوئی خدمت نہیں کیوں کہ ہماری حیثیت بہر آئینہ یہ ہے۔ کہ ہم اول و آخر مسلمان ہیں اور کتاب اللہ اور احادیث کے پابند ہیں۔ اور دیانت داری سے یہ رائے رکھتے ہیں کہ جن منزلوں تک قرآن و سنت نے فکر و رائے کے قافلوں کو پہنچایا ہے۔ ان سے آگے کوئی منزل ہی نہیں۔

مسئلہ نسخ کی معقول توجیہ | اس حقیقت پر غور فرمائیے۔ کہ قرآن ہیں ایک مسئلہ نسخ آیات کا بھی ہے بلاشبہ محققین اس بارے ہیں مختلف رائے رکھتے ہیں کہ اس کی زد ہیں کون کون آیتیں آتی ہیں۔ اور وہ اقل ترین تعداد آیات کی کون ہے۔ جن ہیں سوا نسخ کے تسلیم کیے چارہ نہیں۔ اس معاملہ ہیں بھی اختلاف رائے کی گنجائش ہے۔ کہ نسخ سے کیا مراد ہے لیکن اس امر میں مطلق اختلاف نہیں۔ کہ کچھ آیات منسوخہ ہیں۔

جب آپ نے یہ تسلیم کر لیا۔ کہ آیات منسوخہ کا مسئلہ صحیح ہے۔ تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے۔ کہ نسخ کی کیا معقول توجیہ آپ کے سامنے ہے۔ غور کیجئے گا۔ تو معلوم ہوگا۔ کہ صرف ایک ہی توجیہ لگتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ اور وہ یہ ہے۔ کہ اللہ تعالےٰ نے۔ آیات لاحقہ سے آیات سابقہ کو منسوخ قرار دے کر گویا اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ کہ شریعت ہیں تغیر احوال سے مسائل کا متغیر ہو جانا بعید نہیں۔

باب سد ذرایع اور تغیر حکم | سنت سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ باب سد ذرایع کے قبیل کے احکام میں آنحضرت نے برابر اس انداز کا تصرف فرمایا ہے۔ کہ پہلے کسی مصلحت وغرض کے پیش نظر ایک چیز سے روکا۔ لیکن جب یہ دیکھا۔ کہ ممانعت کی علت مندفع ہو گئی۔ تو پھر اس کی اجازت دے دی۔ جیسے ابتداء عورتوں کو زیارت قبور سے کھلے لفظوں میں اس اندیشہ کی بنا پر منع فرمایا۔ کہ یہ جاہلیت کی عادات بد کا اعادہ کریں گی لیکن جب ان کے اسلام کی طرف سے اطمینان ہو گیا۔ اور یہ اندیشہ جاتا رہا تو اس امر کی اجازت مرحمت فرما دی۔

اسی طرح کا یہ واقعہ ہے۔ کہ عرب چونکہ صدیوں سے شراب نوشی کے عادی رہے تھے۔ اس لیے اعلان حرمت کے باوجود یہ خطرہ لاحق تھا۔ کہ مبادا ادنیٰ تحریک سے ان کے جذبات مے نوشی موجزن ہو جائیں۔ اور یہ پینا شروع کر دیں۔ اس خطرہ کے سبب سے آنحضرت نے انھیں روک دیا۔ کہ یہ کھجور وغیرہ کا نبیذ بھی ان برتنوں میں تیار کریں جن میں کہ عموماً شراب بنائی اور پی جاتی تھی۔ لیکن جونہی یہ محسوس فرمایا۔ کہ اسلام کا حیات آفریں نشہ ان کی رگ وپے میں اس طرح سرایت کر چکا ہے۔ کہ اب اس شراب کی طلب ان میں مطلق نہیں رہی۔ تو ان ظروف کے استعمال کے بارے میں جو ممانعت فرمائی تھی۔ وہ واپس لے لی۔

فقہ عمر کی خصوصیت | زیادہ واضح مثالیں اس مسئلہ سے متعلق ان فیصلوں میں ملیں گی۔ جو حضرت فاروق کی دینی بصیرت کی بنا پر صادر ہوئے۔ اور حق یہ ہے۔ کہ کس کس بات میں دین فقہ عمر رضی کا مرہون احسان نہیں۔ یہ بات اگرچہ مناقب سے متعلق ہے۔ لیکن نوک قلم پر چونکہ آ ہی گئی ہے۔ اس لیے یہیں سن لیجئے۔ کہ اسلام کو عملی شکل دینے میں جتنا حصہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بلند پایہ اجتہادات کا ہے۔ اور کسی کا نہیں

یہ پہلے اور آخری خلیفہ ہیں۔ جو خلیفہ ہونے کے ساتھ ساتھ بلا کے فقیہ ومجتہد بھی تھے۔ چنانچہ یہ انہی کا حصہ ہے۔ کہ ایک طرف تو فتوحات کے دائرے کو روم وایران کے مقبوضات تک وسیع کیا۔ اور دوسری طرف دین پر ایسی گہری اور براہ راست نظر

ڈالی۔ اس طرح وقت کی ناگریز سچائیوں کا ساتھ دیا۔ اور مسائل و احکام کے ٹھیک ٹھیک محمل کی نشان دہی کی۔ کہ اسلام کا فقہی تصور بالکل ہی نکھر گیا۔ اور معلوم ہوا۔ کہ دین بےحس اور بے جان احکام و مسائل کا نام نہیں۔ بلکہ ایک ایسی حقیقت سے تعبیر ہے۔ جو رواں دواں اور ہمیشہ زندہ رہنے والی ہے یہی وجہ ہے۔ کہ آپ کے فیصلوں میں جو احادیث و سیر کی کتابوں میں مندرج ہیں۔ الفاظ پرستی کا شائبہ تک نہیں بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ ایک شخص دین کے مغز و عطر کو سمجھے ہوئے ہے۔ اس کے مزاج سے واقف ہے اور مقاصد اور اعلیٰ اقدار پر اس ڈھب کی نظر رکھتا ہے۔ کہ جب جب یہ دیکھتا ہے کہ کوئی جزئی ان اقدار اور اعلیٰ اقدار کی ترجمانی نہیں کرتی۔ اور اس کا غلط استعمال ہو رہا ہے۔ تو بغیر ادنیٰ جھجک کے اس کی صوریت کو ختم کر دیتا ہے۔ اور اس کے لیے ایسا محمل تلاش کرتا ہے۔ جو اس سے زیادہ کامیابی کے ساتھ ان مقاصد کو پورا کر سکے افسوس یہ ہے۔ کہ مابعد کے فقہاء نے اس بالغ نظری اور ژرف نگاہی کے ساتھ مسائل پر غور نہیں کیا۔

ذیل میں چند مثالیں ملاحظہ فرمائیے۔ اور دیکھئے کہ خلیفہ ثانی کے فہم دینی کا کیا پایہ ہے۔ کس طرح انھوں نے نصوص کو اصول و مقصد اور منشاء و حقیقت کے سانچوں میں ڈھالا ہے۔ اسی سے اس کا اندازہ بھی ہو پائے گا۔ کہ اجتہاد کے دائرہ اثر کی وسعتیں کہاں سے کہاں تک ممتد ہیں۔

(۱) سورۂ انفال میں غنائم کے حصوں کی تقسیم کا صاف بیان ہے جس سے اشارۃ النص سے یہ بات ثابت ہوتی ہے۔ کہ جنگ میں جو مال بھی ہاتھ آئے۔ اسے بٹنا چاہیے احادیث میں بھی متعدد مواقع پر غازیوں کے حصص و سہام کی تفصیلات مذکور ہوئی ہیں لیکن سواد کے بارے میں۔ حضرت عمرؓ نے سوچا۔ کہ اگر پوری اراضی کو تقسیم کر دیا گیا۔ تو آنے والی نسلوں کے لیے کیا باقی رہے گا۔ اور فوج کے مصارف کیوں کر چلیں گے۔ اس بنا پر آپ نے بانٹنے میں توقف فرمایا۔ اس پر بحث ہوئی۔ اور آخر الامر حضرت عمرؓ کا فیصلہ سب کو ماننا پڑا۔

حضرت عمرؓ کے سامنے غالباً یہ حقیقت تھی۔ کہ تھوڑی مقدار کے غنائم کی تقسیم تو ممکن ہے۔ کیوں کہ اس سے کسی کا کوئی حق تلف نہیں ہوتا۔ لیکن اگر غنیمت اتنا پھیلاؤ اختیار کرلے۔ کہ اس سے کچھ دوسروں کے حقوق بھی متعلق ہوں۔ تو اس کا حکم دوسرا ہے۔ اس صورت میں لامحالہ ان حقوق کا خیال رکھا جائے گا۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے یہی کیا اور سواد کی اراضی کی آمدنی کو تمام مسلمانوں کی مصلحت کی خاطر وقف ٹھہرا دیا۔

آپ کے اس فیصلے کا دار و مدار دو باتوں پر تھا۔ ایک مصلحت و ضرورت پر۔ اور دوسرے ان عام آیات پر جن میں مسلمانوں کے حقوق کا ذکر ہوا ہے۔ اس طرح گویا آپ نے تقسیم غنائم کی آیات کے خصوص و تعیین کو عمومی مصالح پر قربان کیا۔ اور عموم کو زیادہ اہمیت دی کیونکہ اسلام کی اصلی روح کا اظہار انھیں آیات سے ہوتا تھا۔ اس پر پوری اور مفصل بحث دیکھنا ہو۔ تو ابی عبید کی کتاب الاحکام پر ایک نظر ڈال جائیے۔

(۲) اگر کوئی شخص ایک ہی مجلس میں۔ اپنی بیوی کو تین طلاق دے۔ تو آنحضرتؐ کے زمانہ میں اسے ایک ہی طلاق متصور کیا جاتا تھا۔ حضرت ابوبکرؓ کے زمانہ میں بھی یہی معمول رہا۔ خود حضرت فاروق کے ابتدائی دور خلافت تک اسے طلاق رجعی ہی سمجھا گیا لیکن جب حضرت عمرؓ کی نگاہ معاملہ شناس نے دیکھا۔ کہ لوگ طلاق کے مسئلہ کی پوری پوری اہمیت محسوس نہیں کرتے۔ اور اسلام کی اس رخصت سے ناجائز فائدہ اٹھاتے ہیں۔ تو آپ نے اس معمول کی مخالفت کی۔ اور فیصلہ صادر فرما دیا۔ کہ آئندہ یہ تین طلاقیں قطعی بینونت و علیحدگی کا موجب ہوں گی۔ اور رجوع کا حق نہیں دیا جائے گا۔

(۳) چوری سے متعلق نص صریح ہے۔

والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما	چوری کرنے والا مرد۔ اور چوری کی مرتکب عورت ان میں کوئی بھی ہو۔ اگر چوری کرے۔ تو اس کے ہاتھ کاٹ دو
(مائدہ ۵)	

لیکن حضرت عمرؓ نے اس مطلق کو اس قید کے ساتھ مقید فرما دیا۔ کہ قطع ید کی سزا صرف اس وقت دی جائے گی۔ جب کہ معاشرہ یا حکومت نے فی الواقعہ ایسے حالات

ظروف پیدا کر دیئے ہوں۔ کہ کوئی شخص بھی چوری کرنے کی ضرورت محسوس نہ کرے۔ یہی وجہ ہے۔ جب عام قحط پڑا اور حالات کی ناہمواریوں نے ایسی کروٹ لی۔ کہ بعض لوگوں کے لیے چوری جیسے مذموم گناہ کا ارتکاب بھی موجب عار نہ رہا۔ تو حضرت عمر رضا نے یہ سزا موقوف کر دی۔ (اعلام محلی)

(۴) صدقات کے مختلف حصص میں سے ایک حصہ مؤلفۃ القلوب کے لیے بھی تھا۔ یعنی ایسے لوگوں کو کچھ رقم دی جاتی تھی جو نئے نئے اسلام میں داخل ہوں اور اسلام ان کی رگ وپے میں رچا نہ ہو یا جن سے متعلق یہ توقع ہو۔ کہ یہ کسی نہ کسی وقت اس نعمت سے بہرہ مند ہو ہی جائیں گے۔ اس حصہ کی تفصیل قرآن میں منصوص طور پر آئی ہے

والمؤلفۃ قلوبھم (توبہ)

اور صدقات ان لوگوں کے لیے بھی ہیں۔ جن کی تالیف قلب مطلوب ہو۔

لیکن جب اسلام پروان چڑھا۔ اور اسلامی سلطنت کو نفاق وکفر کی طرف سے کوئی خطرہ نہ رہا۔ تو حضرت عمر رضا نے صاف صاف کہہ دیا۔ کہ اب یہ حصہ ان لوگوں کو نہیں ملے گا ان کے اپنے الفاظ اس بارے میں یہ ہیں۔

ھذا شئ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعطیکموہ لیتالفکم علی الاسلام والآن قد اغنی اللہ الاسلام واغنی عنکم فان ثبتم علی الاسلام والا بیننا وبینکم السیف (فتح القدیر)

یہ وہ چیز تھی جو آنحضرت تمہیں اس لیے دیا کرتے تھے کہ تاکہ تمہارے دلوں میں اسلام کے لیے الفت پیدا ہو۔ اور وحشت ونفرت جاتی رہے۔ لیکن اب جب کہ اللہ نے اسلام کو قوت وعزت بخشی ہے۔ اور تمہاری تالیف قلب سے اس کو بے نیاز کر دیا ہے۔ تو تمہارے لیے یہی بہتر ہے۔ کہ اسلام پر جمے رہو۔ ورنہ ہمارے اور تمہارے درمیان تلوار حکم ہے۔

کیا غلامی کا مسئلہ وقت کی ضرورت کا مسئلہ تھا ایک مغالطہ اور اس کا جواب

اسی ڈھب کا ایک مسئلہ غلامی ہے۔ وہ مذہب جس نے سب سے بڑھ کر انسانی شرف ومجد کا

اظہار کیا ہے۔ اور پورے معاشرہ کی اس ڈھنگ سے تعمیر کی ہے کہ رنگ و نسب کا پندار تک اس میں جڑ نہ پکڑ سکے۔ جو کھلے بندوں کہتا ہے

لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم (التین) — ہم نے انسان کو فضیلت و بزرگی کے بہترین سانچے میں ڈھالا ہے۔

ولقد کرمنا بنی آدم (بنی اسرائیل) — ہم نے بنی آدم کو محترم و مکرم ٹھہرایا ہے

جس میں یہ مذکور ہے۔ کہ فرشتوں نے باوجود پاکی و تقدیس اور تقرب و نزدیکی کے اس کو سجدہ کیا۔

واذ قلنا للملٰئکۃ اسجدوا لآدم (بقرہ) — اور جب ہم نے فرشتوں سے کہا۔ کہ آدم کو سجدہ کرو۔

ایسے مذہب کے بارے میں یہ خیال کرنا کہ انسان کو مال ڈھور کی سطح پر لے آنا اس کا کوئی مستقل نصب العین ہو سکتا ہے۔ یا وہ ایسے معاشرہ کو بہترین معاشرہ قرار دیتا ہے جس میں مرد اور عورتیں بھیڑ بکری کی طرح بازاروں بکیں۔ پرلے درجہ کی گستاخی ہے بات صرف اتنی ہے۔ کہ اسلام جب نازل ہوا۔ اس دور میں بین الاقوامی اخلاق نے جنم نہیں لیا تھا۔ اور یہودی، رومی و ایرانی سب ہی محارب قوم کے قیدیوں سے یہی سلوک روا رکھتے تھے۔ اس لیے اسلام مجبور تھا۔ کہ اس وقت کی بین الاقوامی مفاہمت کا احترام کرے۔ اور بدرجۂ اضطرار نہ چاہتے ہوئے بھی اس برائی کو گوارا کرے۔

لیکن اس پر بھی اسلام نے یہ نہیں کیا۔ کہ غلامی کے نظام کو جو اس وقت مروج تھا جوں کا توں قبول کر لیا۔ بلکہ اس نے اس میں دو طرح کی اہم اصلاحات روا رکھیں۔ ایک تو اس نوع کی۔ کہ جن سے ان کا معاشرہ میں مرتبہ اونچا ہو جائے۔ اور ان کے حقوق و مفادات کا نقشہ اس طور سے ترتیب پائے۔ کہ یہ جب تک غلام رہنے پر مجبور رہیں۔ کم از کم آقاؤں کے ظلم بے جا سے نجات پا جائیں۔ دوسرے اس طرح کی کہ آہستہ آہستہ اسلامی معاشرہ میں غلامی و آقائی کا یہ غیر قدرتی فرق مٹ جائے۔ اور انسان سوائے

رب العزت کی غلامی کے اور کسی کی بندگی و غلامی کا جوا اپنی گردن میں نہ ڈالے۔

قرآن حکیم نے کبھی بھی غلامی کو زندگی کا کوئی لائق عمل اصول یا نصب العین قرار نہیں دیا۔ احادیث میں بھی جو ہدایات اس کے بارے میں آئی ہیں۔ ان سے یہی تشریح ہوتی ہے۔ کہ یہ ایک وقتی برائی اور مجبوری تھی۔ اور اعلیٰ اور برتر معاشرہ بہر آئینہ وہی ہے جس میں اس کی جھلک تک نہ ہو۔ اور اس وقت جب کہ بین الاقوامی ضمیر بیدار ہوا ہے اور دنیا کی تمام شائستہ قوموں نے جنگی قیدیوں کو اپنے ہاں غلام ٹھہرانا قانوناً جرم قرار دے دیا ہے۔ یہ کہنا کہ ہم غلامی کو قائم رکھیں گے۔ اور اس پہ اصرار کریں گے ایسی بڑی بے وقوفی اور نادانی ہے کہ اس سے زیادہ کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔

فقہی زبان میں ہم کہیں گے کہ غلامی چوں کہ معلل بہ علت عارضہ تھی۔ اور اب اس علت کا انسان کی خوش بختی سے انتفاء ہو گیا ہے۔ اس لیے غلامی سے متعلق وہ تمام بحثیں آپ سے آپ ہی ختم ہو گئی ہیں جنھوں نے فقہ و حدیث کے اکثر ابواب کو صدیوں سے گھیر رکھا ہے۔

ایک گروہ جو اسلامیات سے متعلق بہت ہی سادہ لوح واقع ہوا ہے۔ غلامی کی مذموم رسم کو صرف اس لیے قائم رکھنے کا حامی ہے۔ تاکہ فقہ و حدیث میں اس سے متعلق جو طویل بحثیں اور تفصیلات مرقوم ہیں۔ ان سے استفادہ کیا جا سکے۔ یہ نادان اتنی موٹی سی بات بھی نہیں سمجھتے۔ کہ جن چیزوں کو بدرجہ مجبوری شرائع میں گوارا کیا جاتا ہے۔ ان کو بہر آئینہ قائم رکھنا خود شرائع کے نزدیک ضروری نہیں ہوتا۔

اس کی مثال طب کی اصطلاحات میں یوں سمجھئے۔ کہ جہاں صحت جسمانی سے متعلق اس نے نہایت ہی قیمتی خدمات انجام دی ہیں۔ اور یہی اس کا اصلی موضوع بھی ہے۔ وہاں بعض ایسے ایسے امراض پر مجبوراً بحث بھی کی ہے۔ جو انسانیت کے لیے حد درجہ شرمناک اور مضرت رساں ہیں۔ یعنی سوزاک و آتشک و برص و جذام پر اطبا نے بڑی ہی لائق قدر کاوشیں کی ہیں۔ اور ان کے ازالہ و علاج کی کئی کئی صورتیں نکالی ہیں

لیکن فرض کیجئے ایک دور ایسا آجاتا ہے۔ کہ انسانی معاشرہ ان خبائث سے مخلصی حاصل کر لیتا ہے۔ تو کیا محض اس دلیل کی بنا پر ان کو قائم رکھا جائے گا۔ کہ ایسی صورت میں پاس علم تحقیق اور کاوش کا کیا ہوگا۔ جو صدیوں تک جاری رہیں۔ اور جس کے نتیجہ میں دفتر کے دفتر کتابوں کے لکھے گئے۔ ہر سمجھ دار آدمی اس مغالطہ کا یہی جواب دے گا۔ کہ طب کا اصلی مقصد ان بیماریوں کو دور کرنا تھا۔ ان سے متعلقہ تفصیلات علمی یا دواؤں کو قائم رکھنا ہرگز نہیں تھا۔ اس لیے کہ یہ اچھا ہی ہوا۔ کہ یہ ختم ہو گئیں۔

ٹھیک اسی طرح۔ وہ شخص۔ جو صحیح دینی ذوق رکھتا ہے۔ کہے گا۔ کہ دین کا مقصد غلامی سے متعلقہ مسائل کو بیان کرنے سے اس قدر تھا کہ اول تو یہ دنیا میں رہے نہیں۔ اور اگر کسی نہ کسی طرح اس سے پیچھا نہیں چھوٹتا۔ اور اسے رہنا ہی ہے۔ تو پھر کم از کم اتنا تو ہو کہ مضرتیں ہی کم ہو جائیں۔ لیکن اب دنیا اگر اس سے بیزار ہو گئی ہے۔ اور اس حد تک احترام انسانیت کرنا ہی چاہتی ہے۔ تو یہی اصل منشاء اسلام تھا۔ اس لیے اسلام کو زیادہ خوشی ہے۔ کہ انسان نے انسان سے متعلق اپنے فرائض کو مقدور بھر جاننے کی کوشش کی۔ غلامی کو قائم رکھنا ایسا ہی ہے۔ جیسے کوئی شخص چوری کا انسداد اس لیے نہ چاہتا ہو۔ کہ اس سے قطع ید کی نص پر اثر پڑے گا۔ یا زنا کی روک تھام اس لیے نہ کرے۔ کہ اس سے رجم کے مسائل بے مصرف ہو جائیں گے۔ حالانکہ اسلام کا منشا ہی یہی ہے۔ کہ دنیا میں یہ بداخلاقیاں نہ رہیں۔

باب سیزدھم

حرفِ آخر

فقہ جدید کی اہمیت و ضرورت — گذشتہ اوراق میں جو مضامین بیان ہوئے۔ ان کا نچوڑ اور خلاصہ دو لفظوں میں یہ ہے۔ کہ اسلام ایک ایسا مذہب ہے۔ جو معقول المعنی ہے۔ اور ایسی فقہی بنیادوں پر استوار ہے۔ کہ جن پر ہر دور اور زمانے کے تقاضوں کے مطابق نئی نئی عمارتیں قائم کی جاسکتی ہیں

چنانچہ یہ واقعہ ہے۔ کہ ہمارے ہاں محدثین اور فقہاء نے برابر اپنے اپنے دقتوں میں ان مسائل اور عملی مشکلات سے تعرض کیا ہے۔ جو ان کے سامنے آئیں۔ بلکہ ایک ایک جز اور پہلو پر اتنی تفصیل سے گفتگو فرمائی ہے۔ کہ کہیں کہیں ان پر غیر ضروری ہونے کا گمان ہوتا ہے۔

آج جب کہ زمانے نے ایک نئی کروٹ لی ہے اور ہمارا معاشرہ ناگزیر اقتصادی وسیاسی عوامل کی بنا پر ایک عجیب و غریب روپ میں جلوہ گر ہے۔ بعض مسائل ازسرنو فکر و عقل کی سطح پر ابھر آئے ہیں۔ اور اس بات کے متقاضی ہیں۔ کہ ان کی جانچ پڑتال کر کے شریعت اسلامی میں ان کی ٹھیک ٹھیک جگہ متعین کی جائے۔ بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر مطالبہ یہ ہو رہا ہے۔ کہ فقہ کی ساری ترتیب ہی بدل دی جائے۔ اور اس کو جدید ترین شکل میں پیش کیا جائے۔ جو ایک طرف تو سہل التناول اور دل نشین قانونی پیرایۂ بیان کی حامل ہو۔ اور دوسری طرف ایسی مرتب اور نچی تلی ہو کہ کسی طرح بھی عصری قوانین اس سے فائق تر مرتبے کے نہ ٹھہرائے جائیں۔

یہ تقاضا بلاشبہ بہت اہم اور ضروری ہے. جب ہم نے ایک نئی ریاست کو جنم دیا ہے تو فقہ جدید کی تدوین قطعی کرنا ہی چاہئیے. اور ہمیں بتانا ہی چاہئیے. کہ عملی زندگی کا نقشہ ہمارے ہاں کن بنیادی اقدار پر مبنی ہے. اور اس کی تہہ میں جو اصول کار فرما ہیں. ان میں کس قدر انسانی ضرورتوں اور سہولتوں کا خیال رکھا گیا ہے

یہ ہم اس لیے کہہ رہے ہیں. کہ ہمارے ہاں فقہ کوئی مستقل بالذات اور زندگی سے الگ شعبہ قانون نہیں ہے. بلکہ اس کا تعلق حیات انسانی کے تمام عملی پہلوؤں سے ہے وہ صرف معاملات و تعزیرات پر مشتمل خشک ضابطہ ہی سے تعبیر نہیں. بلکہ اس میں عبادات و بندگی کی باریکیوں اور آداب تک کا ذکر ہوا ہے. اور ان تمام مسائل کی تشریح مذکور ہے جو کسی نہ کسی طرح زندگی سے متعلق ہو.

فقہ کی نئی تدوین پر زور دینا دراصل اس بات پر زور دینا ہے. کہ معاشرہ کے موجودہ ڈھانچہ کا جائزہ کیا جائے. جس کے کئی اجزاء بالکل فرسودہ ہو چکے ہیں. اور موجودہ تقاضوں کے قریب ہو کر دیکھا جائے. کہ ان میں کتنا وزن ہے. کیا چیزیں ان میں اپنانے اور سمو لینے کی ہیں. اور کتنی ایسی ہیں. جن کو چھونا بھی جائز نہیں. کیوں کہ یہی جائزہ اور احتساب حیات ملی کا واحد ضامن ہے. اب کام اس سے نہ چلے گا. کہ اہل علم موجودہ اقتضاء سے تغافل برتیں اور عبا و قبا کی شکنوں کو دور کرنے میں لگے رہیں زندگی سخت رستاخیز کے عالم میں ہے

اس وقت اگر ہم نے اس طوفان کا اندازہ کر لیا جو ہمارے گردوپیش بڑی تیزی اور زور سے اٹھ رہا ہے. تو نہ صرف یہ کہ ہماری تہذیبی روح دستبرد زمانہ سے بچ جائے گی. اور زندگی کا وہ نقشہ قائم رہ جائے گا. جس کو صدیوں سے ہم سینوں سے لگائے ہوئے ہیں اور چاہتے ہیں. کہ اسی طرح برابر حرز جان بنائے رہیں بلکہ اس لائق بھی ہو جائیں گے. کہ ایک دنیا کو ہدایت و کامرانی کی راہ دکھا سکیں

رہی یہ بات. کہ یہ کام کیوں کر ہو. اور کس طرح پروان چڑھے. یا اس کے لیے کم از کم علمی حد تک کن شرائط کی بجا آوری ضروری ہے. تو یہی ایک اشکال ہے جو

درمیان میں حائل ہے۔ اگر اس پر قابو پالیا جائے۔ تو ہماری یہ جانی بوجھی رائے ہے۔ کہ فقہ کی تشکیل نو کا مسئلہ کچھ بھی دشوار نہیں رہتا۔ یا یوں کہہ لیجئے۔ کہ اس سلسلہ کی کئی ایسی پیچیدگیاں بہر آئینہ دور ہو جاتی ہیں۔ کہ اگر ان کو جوں کا توں رہنے دیا جائے۔ تو یہ آرزو بس آرزو ہی رہے اور کبھی بھی شرمندہ معنے نہ ہو سکے۔

فقہ کی تشکیل نو۔ اور پہلا قدم۔ تجرید | ہماری رائے میں فقہ جدید کی طرف پہلا قدم یہ ہو سکتا ہے۔ کہ فقہ قدیم کے پورے پھیلاؤ پر۔ جو صدیوں کے ارتقاء کے بعد معرض ظہور میں آیا ہے۔ تحقیقی نظر ڈالی جائے۔ اور کوشش کی جائے۔ کہ اس کی اصل بنیادوں اور ماخذ و اصول کا پتہ چل سکے کیونکہ یہ ناممکن ہے۔ کہ اتنے بڑے پھیلاؤ کو سامنے رکھ کر فقہ و رائے کی گاڑی کو آگے بڑھایا جا سکے۔ جو ہزاروں جزئیات پر مشتمل ہے! ور جس میں سینکڑوں بلاشبہ ایسی ہوں گی۔ کہ جن کی ضرورت و اہمیت موجودہ دور میں ختم ہو چکی ہے۔ اس میں بے شمار مشکلات اور رکاوٹیں ہیں۔

اس تجرید سے دو اہم فائدے حاصل ہونے کی امید ہے۔ ایک تو یہ کہ غیر ضروری اور شاخ در شاخ نکلے اور الجھے ہوئے مسائل کا دائرہ ضروری حد تک سمٹ آئے گا۔ جس نے کہ موجودہ فقہ کو غیر مفید اور خاصہ بوجھل بنا رکھا ہے دوسرے نئے نئے مسائل اور پیچیدگیوں پر از سر نو غور کرنے اور قیاس اجتہاد سے ان کو سلجھانا آسان ہو جائے گا۔

ہماری یہ جانی بوجھی رائے ہے۔ کہ کتاب و سنت کی وہ تصریحات۔ یا وہ جگہیں اور مقامات جو فقہی اہمیت رکھتے ہیں۔ اگر ان کو ان تمام فروع سے الگ کر کے ایک جگہ جمع کر لیا جائے۔ اور اس کے بعد ان اصلی بنیادوں اور ماخذ پر براہ راست فقہ جدید کی تدوین کا کام شروع کیا جائے۔ تو اس میں نسبتہً زیادہ کامیابی کا امکان ہے

اس کے ثبوت میں ہم دو ہی چیزوں کو پیش کرنا کافی سمجھتے ہیں۔ ایک یہ کہ ایک طرف بطور تجربہ کے کتب فقہ میں سے معاملات کی بحثوں کو چھانٹ لیا جائے اور ان میں جو قیود اور پابندیاں ہیں۔ ان کو نگاہ میں رکھا جائے۔ اور اس کے مقابلہ میں کتب صحاح میں سے صرف صحیح بخاری کی تبویب پر ایک نظر ڈال لی جائے اور پھر دیکھا جائے۔ کہ معاملات میں جو رہنمائی محدثین نے فرمائی ہے۔ وہ کس درجہ

لائق عمل ہے۔ اور کس قدر جامعیت لیے ہوئے ہے۔ اور فقہاء کی پابندیوں اور قیدوں نے معاملات کو کتنا دشوار کر دیا ہے۔ اور واقعیت سے کتنا ہٹا دیا ہے۔ اور اگر منظور یہ دیکھنا ہو۔ کہ وہ فقہ جس میں تحقیق و کاوش نے تفصیلات و فروع کے زیادہ الجھاؤ نہ پیدا کیے ہوں کس حد تک ترقی و تقدم کے امکانات لیے ہوئے ہو سکتی ہے۔ تو اس غرض کے لیے خصوصیت سے فقہ حنبلی کا مطالعہ کیا جائے۔

ہر وہ شخص جس نے اس زاویہ نگاہ سے اس فقہ کا جائزہ لیا ہے۔ وہ تسلیم کرے گا۔ کہ بلاشبہ یہاں معاملات کی بڑی ہی آسانیاں ہیں۔ یا یہ کہ فقہ حنبلی زیادہ فدرتی اور عملی بنیادوں پر استوار ہے۔ اور اس کی وجہ صرف یہ ہے۔ کہ یہاں تفصیلات و فروع اپنی بنیادوں اور ماخذ سے چنداں دور نہیں ہونے پائے۔ بہ خلاف فقہ حنفی اور فقہ شافعی کے، کہ دونوں میں کتاب و سنت کے علاوہ کچھ درمیانی اصولوں اور قاعدوں نے جو اگرچہ بحیثیت مجموعی کتاب و سنت ہی پر مبنی ہیں لیکن اپنی دوسری حیثیت بھی رکھتے ہیں۔ فقہ کو اس کے اصلی و حقیقی سرچشموں سے کسی قدر ہٹا دیا ہے۔

بات یہ ہے۔ کہ مسائل پر نظر ڈالنے کی دو ہی صورتیں ممکن ہیں۔ یا تو آپ براہ راست یہ معلوم کرنا چاہیں گے۔ کہ کتاب و سنت میں کسی خاص معاملہ کے بارے میں کیا روشنی ملتی ہے۔ اور یا پھر کتاب و سنت کے ساتھ یہ قدغن بھی عائد کر دی جائے گی۔ کہ کسی خاص مدرسہ فقہی کو بہر قسم آئینہ حق بجانب ٹھہرانا۔ اور ان اصولوں اور قاعدوں کو قائم رکھ کر غور کرنا ہے۔ جو اس مدرسہ فقہ کے ساتھ مخصوص ہیں۔ ظاہر ہے۔ کہ پہلی صورت میں فکر و نظر کو جو آسانیاں میسر ہوں گی۔ وہ اس قدغن اور پابندی کی شکل میں نہیں ہو سکتیں۔

یہ نکتہ اس باب میں مدنظر رہے۔ کہ اس تحریک کی نوعیت یہ نہیں ہو سکتی کہ فقہ کے تاریخی ارتقاء کو نظر انداز کر دیا جائے۔ اور اس ذخیرہ علمی کو۔ جس نے ہر ہر زمانہ میں فہم مسائل میں فقہاء کی دستگیری کی ہے۔ حذف کر دیا جائے۔ بلکہ اس کے معنی صرف اس قدر ہیں۔ کہ اہل علم جب استدلال و قیاس کے تقاضوں سے متاثر ہو کر کوئی قدم اٹھانا چاہیں

تو ان کے سامنے مسائل و فروع کا حیران کن جنگل ہی نہ ہو۔ بلکہ مختصر اور واضح طور پر وہ بنیادیں اور مآخذ بھی ہوں جن پر کہ ان تمام مسائل و فروع کا قیام ہوا ہے تاکہ انھیں اس امر کا ٹھیک ٹھیک اندازہ ہو سکے۔ کہ شریعت میں کن کن مصالح کی رعایت رکھی گئی ہے۔ اور اس مخصوص تعلیل کے علاوہ جس کو فقہاء نے تفریع مسائل کے لیے مبنیٰ ٹھہرایا ہے۔ اور کیا کیا اسباب ہیں جو اگرچہ مقصود شرع و دین ہیں۔ لیکن کسی خاص مدرسہ فقہی کی تائید و عصبیت کی بنا پر نظروں سے اوجھل ہو گئے ہیں۔ کیوں کہ ہم نے بارہا دیکھا ہے۔ کہ ایک مسئلہ جو معاملات سے متعلق ہے۔ جب متداول فقہ کی کتابوں میں آیا تو اس میں اسی سبب سے بعض ایسے غیر ضروری شرائط کا اضافہ ہو گیا۔ اور اس نے خواہ مخواہ پیچیدگی اختیار کر لی۔ حالانکہ درحقیقت اس میں کوئی پیچیدگی نہ تھی چنانچہ جوں ہی مزید تحقیق کی نیت سے ان بنیادوں تک نظر و فکر کو لے جایا گیا۔ جن پر کہ یہ مبنی ہے تو اس میں خاصی گنجائش اور لچک پائی گئی

تجرید فقہ کے باب میں اس لیے بھی دلچسپی لینا چاہیئے۔ کہ یہ فقہ و اجتہاد کے تقاضوں کی بہت بڑی خدمت ہے۔ جس طرح یہ حقیقت ہے کہ مسائل و احوال کی بے شمار صورتیں۔ اور فقہ کا ان احوال و مسائل کے تحت پھیلنا اور وسعت اختیار کرتے جانا بالکل قدرتی ہے۔ اسی طرح یہ بھی حقیقت ہے۔ کہ اس پھیلاؤ کو اگر حدود کے اندر نہ رکھا جائے۔ اور اس کا اصلی بنیادوں اور نصوص کے ساتھ جو تعلق اور لگاؤ ہے۔ اس کی نگرانی نہ جاری رہے۔ تو اس سے خود اس کا پھیلاؤ متاثر ہوتا ہے۔ اور فقہ کی اپنی چال میں رکاوٹ پیدا ہو جاتی ہے۔

دوسرا قدم۔ کلیات و قواعد کی تنقیح تجرید کے بعد دوسرا قدم۔ جس کا اٹھنا اس سلسلہ میں بہت ضروری ہے۔ وہ یہ ہے۔ کہ ان قاعدوں اور چھوٹے چھوٹے کلیات کی چھان بین کی جائے۔ جن کو فقہاء اپنی کتابوں میں مسائل کے اثبات یا تردید میں پیش کرتے ہیں۔ اس سے پہلے ہم یہ بتا چکے ہیں۔ کہ یہ تُلے تُلے اور بدرجۂ غایت فصیح و بلیغ جملے یا قاعدے جو بالعموم دائر و سائر ہیں۔ اور جن پر بے شمار مسائل

کی تفریع ہوتی ہے۔ سو کے لگ بھگ ہیں۔

ان میں بعض ایسے ہیں۔ جن کا تعلق اور لگاؤ زیادہ تر لغت اور نحو سے ہے اور الفاظ و حروف کے مواقع استعمال سے ہے۔ اور کچھ ایسے ہیں جو عقل عام سے مستفاد ہیں۔ ان سے تعرض کرنے کی چنداں ضرورت نہیں البتہ ان میں سے ان قاعدوں کو تحقیق و تفحص کے لیے چن لیا جائے۔ جو فی الواقعہ کسی طرح کی فقہی اہمیت رکھتے ہیں۔

ان کی چھان بین میں صرف اس حقیقت کو مدنظر رکھنا چاہیئے۔ کہ ان میں بلا لحاظ تقلید مذہب ان سب سے استفادہ کرنا ہے۔ جو کتاب و سنت سے ثابت ہیں اور صحت مند ہیں۔ چاہے ان سے کسی مدرسۂ فقہ کی تردید ہوتی ہو۔ یا کسی کی تائید کا پہلو نکلتا ہو۔

آپ گذشتہ اوراق میں یہ بات پڑھ آئے ہیں۔ کہ فقہاء و محدثین میں باہم اکثر مسائل میں چشمک رہی۔ چنانچہ اہل عراق نے محدثین کے بارے میں یہ کہا۔ کہ یہ گروہ چونکہ روایات کی جمع و تدوین میں لگا رہا۔ اس لیے فقہ و فہم کی نعمتوں سے محروم رہا۔ اور محدثین نے فقہاء سے متعلق یہ شکوہ کیا۔ کہ یہ عقل و رائے کے تقاضوں سے اتنا متاثر و مجبور ہو گئے۔ کہ کتاب و سنت کی اصلی و حقیقی روشنی ہی کھو بیٹھے۔

شوافع و احناف کے درمیان جو اختلافات ابھرے۔ انھوں نے اس سے بھی زیادہ شدت اختیار کی۔ اور اس کا نتیجہ یہ ہوا۔ کہ یہ تمام قاعدے اور اصول جن پر کہ بیشتر مسائل کا اثبات یا تردید موقوف اور مبنی ہے۔ خود متنازع فیہ قرار پائے۔

اس لیے یہ ضروری ہے۔ کہ ان تمام قواعد پر نئے سرے سے قطعی بے لاگ نظر ڈالی جائے۔ اور دیکھا جائے۔ کہ کتاب و سنت کے نقطہ نگاہ سے۔ کون قاعدہ یا اصول اس لائق ہے۔ کہ مسائل کے اثبات و تردید میں اس سے کام لیا جائے۔ ان اصولوں کو غور و فکر کا مبنیٰ ٹھہرانے سے ہمارے دو مقصد ہیں۔ ایک یہ کہ۔ اس طرح سے ہمیں یہ معلوم ہو جائے گا۔ کہ قدماء نے ہمارے لیے کتنا مفید ترکہ چھوڑا ہے۔ اور اس دولت میں کس درجہ فراوانی کی گنجائش اور ہے۔ دوسرے نئے افکار و قیاسات کے لیے کچھ نئے

تلے سانچے اور معیار ہاتھ آ جائیں گے۔ اور اس خطرہ کا امکان نہیں رہے گا۔ کہ فقہ جدید کے نام پر غیر مرتب اور خام قسم کے خیالات کی نمائش کی جائے۔ جو ایسے بے ہنگم ہوں کہ ان کو کسی طرح بھی کسی ضابطہ کے تحت رکھنا دشوار ہو جائے۔

تعبدیات و معاملات کی الگ الگ ترتیب۔ تیسرا اقدام

اس سلسلہ میں یہ کام بھی کرنا پڑے گا۔ کہ فقہ کو تعبدیات سے بالکل الگ کر لیا جائے۔ کیوں کہ تعبدی مسائل میں مزید انکشاف و تحقیق کا کوئی امکان ہی نہیں جس جس نقطہ نظر اور دلیل کی اس بارے میں حاجت تھی، ہمارے علماء نے اس کو اختیار کرنے۔ اور اس کو پرکھنے۔ اور تحقیق و تفحص کی ترازو میں رکھ کر اندازہ کرنے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔ چنانچہ ہر ہر فریق کے دلائل کتب فقہ میں موجود ہیں۔ جس سے کہ ان کے مؤقف کی تردید یا تائید ہو سکتی ہے۔

اس لیے اب زیادہ سے زیادہ اس خصوص میں جو کچھ ہو سکتا ہے۔ وہ یہ ہے۔ کہ ان میں سے کوئی پہلو۔ راجح سمجھ کر اختیار کر لیا جائے۔ اور کسی پہلو کو مرجوح ٹھہرا کر مسترد کر دیا جائے۔ معاملات کی بات دوسری ہے۔ یہاں ہی نئی صورتیں ہمیشہ معرض ظہور میں آتی رہتی ہیں۔ اور مسئلہ کے رخ بدلتے رہتے ہیں۔

اس موقع پر ماوردی کا یہ قصہ خصوصیت سے یاد رکھنے کا ہے۔ جو اس نے اپنے بارے میں خود لکھا ہے۔ کہ میں نے معاملات پر ایک جامع رسالہ کی تدوین کی۔ اور اپنے زعم میں یہ سمجھ کر کہ معاملات کی تمام صورتوں کا استیعاب کر لیا ہے۔ کسی قدر مغرور ہوا۔ لیکن اس کے تھوڑے ہی عرصہ کے بعد دو بدوؤں نے معاملہ کی ایک ایسی صورت میرے سامنے پیش کر دی۔ جو میرے لیے بالکل نئی تھی۔ میں اس پر چکرا گیا۔ اور اپنے پندار پر نادم ہوا۔

معاملات کو تعبدیات سے الگ کرنے کی ضرورت اس لیے بھی ہے۔ کہ فقہ جدید کو جس مشکل کا براہ راست سامنا کرنا ہے۔ وہ وہی مسائل ہیں جو معاملات کے قبیل سے ہیں۔ تعبدیات سے نہیں۔

ایک اشکال اور اس کا حل معاملات کو مسائل تعبدیہ سے الگ کرنے میں ایک زبردست پیچیدگی یہ ہے۔ کہ ایسا کس اصول کے تحت کیا جائے۔ یہ تو بہر آئینہ واضح ہے کہ آنحضرت نے یہ فرما کر کہ

انتم اعلم باموردنیاکم — تم دنیا کے کاموں کو زیادہ بہتر طریق سے جانتے ہو۔

دونوں قسم کے مسائل میں خط امتیاز کھینچ دیا ہے۔ اور دونوں کے دوائر کو ایک دوسرے سے الگ کر دیا ہے۔ یہ بھی صحیح ہے۔ کہ خود فقہاء نے اس تفریق کو اکثر تسلیم کیا ہے اور اس کو مبنیٰ ٹھہرا کر متعدد گتھیوں کو سلجھایا ہے۔ لیکن اس کے باوجود سوال یہ ہے کہ ان دونوں کی حدیں کہاں کہاں ملتی اور کہاں کہاں جدا ہوتی ہیں۔ اس بات کو جاننے کے لیے ہمارے پاس کون لائق اعتماد معیار اور کسوٹی ہے۔ کیوں کہ جہاں تک کتاب وسنت کے انداز خاص کا تعلق ہے۔ وہاں اس تفریق و امتیاز کے باوجود کہ تعبدیات معاملات سے علیحدہ ایک سطح رکھتے ہیں۔ تمام مسائل اس ڈھنگ سے بیان ہوئے ہیں کہ ان میں ٹھیک ٹھیک حد بندی کرنا دشوار ہے۔ کہ کون مسئلہ معاملات کا ہے اور کون تعبدیات کا۔

دونوں میں فرق کیوں کر کیا جائے دو ہی اصول غور و فکر کے بعد سمجھ میں آتے ہیں۔ جو اس سلسلہ میں ممد و معاون ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ معاملہ زیر بحث کو دیکھا جائے۔ وہ خود بتائے گا۔ کہ اس کی نوعیت کیسی ہے؟ اس کا مزاج امور دنیا کا سا ہے یا امور دین کا سا۔ اس کی تفصیلات اور تدریجی متعلقات کس ڈھنگ کے ہیں۔ آیا دین کو ان سے کسی حد تک دلچسپی ہو سکتی ہے؟ یا یہ اس ڈھنگ کے ہیں۔ کہ شرائع اس سے تعرض نہیں کرتے۔ دوسرا یہ کہ معاملہ زیر غور سے متعلق جو مسائل و احکام کتاب وسنت میں مذکور ہوئے ہیں۔ ان کی کیفیت کیا ہے۔ کیا ان سے یہ معلوم ہوتا ہے۔ کہ یہ تعبدیت کی قسم کی کوئی چیز ہے یا محض معاملہ ہے۔ اس دوسرے اصول پر قدرتاً زیادہ بھروسہ کیا جا سکتا ہے اور بڑی حد تک فیصلہ میں اس سے مدد لی جا سکتی ہے۔ کیوں کہ کتاب وسنت میں۔ دونوں طرح

کے امور کے لیے۔ جو زبان اور اسلوب کا فرق ہے۔ وہ بالکل واضح ہے اور اہل نظر سے مخفی نہیں۔

ایک مشکل اسی سلسلہ کی اور ہے۔ اور وہ یہ ہے۔ کہ اگر امور کی تقسیم صرف اس ڈھب کی ہوتی۔ کہ یا تو ان کا تعلق تعبدیات سے ہے۔ اور یا وہ یکسر معاملہ کا رخ لیے ہوئے ہے۔ تو بات آسان تھی۔ اور دونوں اصولوں کے بل پر ان میں امتیاز و تفریق کی لکیر کھینچنا چنداں دشوار نہ تھا۔ مگر یہاں صورت اس سے مختلف ہے۔ یہاں یہ حال ہے۔ کہ ہر امر دنیا کے ساتھ کچھ پہلو تعبدیات کے لگے ہوئے ہیں۔ اور اسی طرح کوئی امر ایسا نہیں جو بالکل تعبدیت کی سطح پہ ہو۔ بلکہ اس کے ساتھ ساتھ کچھ پہلو ایسے بھی ہیں۔ جو قطعی امور دنیا سے متعلق ہیں۔

ہمارے نزدیک اس اشکال کا حل بھی یہی ہے۔ کہ امر زیر بحث ہی پر غور کیا جائے اور یہ دیکھا جائے۔ کہ معاملہ کی اصل کیفیت اور مزاج۔ اور اس پر مترتب ہونے والے نتائج و اثرات کیسے ہیں۔ اگر ان کا تعلق یکسر انسان کی دنیوی زندگی سے ہو۔ تو ان کو معاملہ کی سطح پر رکھا جائے۔ اور اگر وہ اثرات و نتائج دنیا سے کم متعلق ہوں۔ اور عقلیت و روحانیت سے زیادہ وابستہ ہوں یا اس ڈھب کے ہوں۔ کہ وہ اخلاقی و روحانی تو زیادہ ہوں۔ اور مادی و محسوس کم ہوں۔ تو ایسے امر کو تعبدی ہی قرار دیا جائے گا۔

معاملات اور تعبدیات میں جو فرق ہے۔ اس کو ملحوظ نہ رکھنے ہی کا یہ لازمی نتیجہ ہے۔ کہ بعض لوگوں نے۔ ملکیت زمین ایسے مسائل کو بھی الجھا دیا ہے۔ حالانکہ جہاں تک زمین کی ملکیت کا تعلق ہے۔ نفیاً یا اثباتاً اس سے شریعت کو براہ راست کوئی لگاؤ نہیں ہو سکتا۔ یہ خالص دنیا کا مسئلہ ہے۔ اور معاملات کے ڈھب کی چیز ہے۔ چنانچہ آنحضرتؐ نے اگر بٹائی وغیرہ سے متعلق بعض ہدایات دی ہیں۔ تو اس سے اس بات پہ استدلال کرنا کہ اسلام کے نزدیک اصل چیز ملکیت ہی ہے۔ قطعاً غلط اور غیر حکیمانہ استدلال ہے۔ خود غور فرمایئے۔ کہ اسلام کو اس سے آخر کیا دلچسپی ہو سکتی ہے۔ کہ معاشرہ انسانی نے وقت کی سیاسی

واقتصادی مجبوریوں کی بناپر، ملکیت کا کیا تصور قائم کیا ہے۔ اور کن شرائط کے تحت جائز ٹھہرایا ہے۔ آج ملکیت زمین کے وہ معنی قطعاً نہیں جو آج سے پہلے لیے جاتے تھے۔ کہ اس کے ساتھ کوئی پیچیدگی وابستہ نہیں۔ یعنی نہ کسی جماعت اور طبقے کی زندگی اور حقوق اس درجہ متاثر ہوتے تھے۔ نہ ایک گروہ جاگیرداری کے بل پر یہ استحقاق رکھتا تھا۔ کہ تمام طرح کی آسائشوں کو اپنے دامن دولت کے ساتھ مخصوص کرلے اور دوسروں کے لیے غربت وافلاس کے دائروں کو وسیع سے وسیع تر کرتا چلا جائے۔ اور نہ یہ قصہ ہی تھا کہ انتخاب ونمایندگی کا موجودہ غیر ہموار نظام رائج ہو جو صرف انھیں لوگوں کے ہاتھ میں اقتدار وحکومت کی زمام سونپے۔ اور انھیں لوگوں کو قوت وطاقت کے تمام سرچشموں پر قبضہ دلائے جو پہلے سے بے پناہ طاقت کے مالک بنے ہوئے ہیں۔

اس وقت معاشرہ بالکل سادہ تھا۔ اور ملکیت ارض کا مفہوم اس سے زیادہ نہ تھا کہ منجملہ دوسرے ذرائع کے حصول معاش کا یہ بھی ایک ذریعہ تھا۔ جو قریب قریب بےضرر تھا اس لیے اسلام نے اس میں صرف اس حد تک تعرض کیا۔ کہ کوئی مفاہمت فریقین کے درمیان ایسی نہ قرار پائے۔ جس سے کسی شخص کی بھی حق تلفی ہونے کا امکان ہو۔ اور بس۔ اور یہ بالکل جائز اور درست تھا۔

مگر اب جب حالات نے ایک دوسری کروٹ لی ہے۔ اور ملکیت ارض کے ساتھ طرح طرح کی معاشی وسیاسی پیچیدگیاں پیدا ہو گئی ہیں۔ اسلام قطعاً اس کا حامی نہیں ہو سکتا۔ کہ وہی پرانی صورت حال باقی رہے۔ اس کے نزدیک اس مسئلہ کا فقہی موقف صرف اس بات کا متقاضی ہے۔ کہ اسے ایک معاملہ سے زیادہ اہمیت نہ دی جائے اور معاملہ ہی کی سطح پر رکھ کر ٹھیک ٹھیک نفع وضرر کا اندازہ کیا جائے۔ پھر اگر معاشرہ میں ہمواری اسی تدبیر سے پیدا ہوتی ہو۔ کہ زمین کو کلاً یا جزواً قومی ضرورتوں کے تحت رکھا جائے۔ تو اس پر عمل کیا جائے۔ اور اگر ملکیت کو قائم رکھ کر مناسب تعدیل سے کام چلتا ہو۔ تو اس کو آزمایا جائے۔

اسلام دونوں صورتوں میں بہر آئینہ اس سے زیادہ کا خواہش مند نہیں۔ کہ جو انداز

بھی اختیار کرد۔ اس میں توازن اور ہمواری کی جھلک صاف صاف دکھائی دے۔ اور انسان اور انسان میں جو فرق ہے۔ وہ مٹ جائے۔ وہ اس پر ہرگز مصر نہیں کہ حالات کی تبدیلیوں کے باوجود معاملات کی نوعیت جوں کی توں قائم ہی رہے۔ چاہے اس سے صرف ایک ہی طبقہ کو فائدہ پہنچتا ہو۔ اور دوسرا طبقہ زندگی کی ابتدائی ضروریات تک سے محروم رہتا ہو۔

یہ یاد رہے۔ کہ اس موقع پر اس سے زیادہ تفصیلات میں جانا بے موقع ہوگا کیوں کہ یہ بالکل دوسرا موضوع ہے۔ اور الگ قسم کی بحث چاہتا ہے۔ ہمیں جو کچھ کہنا ہے وہ یہ ہے۔ کہ اس مسئلہ پر غور کرتے وقت یہ نکتہ نہ بھولنا چاہیے۔ کہ معاملہ معاملہ ہے۔ اور تعبدیات تعبدیات۔ اور دونوں سے تعرض و بحث کا طریقہ جدا جدا ہے۔

بنیادی اقدار کی تعیین اور آخری قدم فقہ جدید کی تشکیل کی طرف آخری قدم وہ ہے۔ جس کی طرف ہم نے اس باب کی ابتدائی سطروں میں اشارہ کیا ہے۔ کہ فقہ کی تشکیل میں ان انسانی اور بنیادی قدروں کی تعیین کی جائے۔ جو تمام مسائل و فروع میں جاری وساری ہیں۔ اور اس کی تمام جزئیات کے بارے میں خصوصیت سے یہ شے دیکھی جائے۔ کہ وہ بنیادی اور انسانی قدریں ان میں منعکس ہوتی ہیں یا نہیں۔ کیوں کہ اسلامی نقطہ نظر سے فقہ کوئی الگ اور منفرد قسم کی چیز نہیں بلکہ زندگی ہی کی کلیت کا ایک ناگریز حصہ ہے جس کو کہ ہر حالت میں اس کلیت سے اپنا تعلق قائم رکھنا چاہیئے۔

جاننے والے جانتے ہیں۔ کہ ہماری فقہ میں جو یہ نقص پیدا ہوا۔ کہ جزئیات پر جزئیات مترتب ہوتی چلی گئیں۔ اور مفروضوں پر مفروضے بنتے اور ڈھلتے رہے۔ جو فائدہ و واقعیت کے اعتبار سے کوئی قدر و قیمت نہیں رکھتے۔ یا مثلاً ایسے عجیب و غریب حیل اختیار کیے گئے۔ کہ جن سے شرع و دین کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے۔ تو وہ محض اس لیے ہوا۔ کہ فقہ کو اس کی جامع اور بنیادی اقدار سے الگ کر لیا گیا۔ اور اس کو دوسرے قوانین کی طرح صرف قانون ہی کی حیثیت سے دیکھا گیا۔ حالانکہ یہ صرف قانون نہیں ہے بلکہ اسلام کے ہمہ پہلو تقاضوں کا ایک ظہور ہے۔

دو لفظوں میں اگر ہم یہ کہیں کہ عدل واحسان اسلامی فقہ کی بنیادی قدریں ہیں اور یہی دو محور ہیں جن کے گرد اس کا پورا نظام تفصیلات گھومتا ہے. تو اس میں ذرا بھی مبالغہ نہ ہوگا. آپ فقہاء کے تمام اصولوں اور کلیوں کا جائزہ لیجئے. ان کے سارے دلائل کا استیعاب کیجئے. اور ان کے تحت جزئیات و فروع کا جو پھیلاؤ ہے. اس پر نظر ڈالیے. معاملات میں موجب ترجیح آخر آخر میں یہی بات قرار پائے گی. کہ عدل واحسان کے تقاضے کس میں منعکس ہوتے ہیں. پھر معاملہ کی جو صورت زیادہ عادلانہ ہو گی. اور جس میں احسان کی جھلک زیادہ پائی جائے گی. اسی کو حق اور صحیح ٹھہرایا جائے گا اور جو صورت اس کے برعکس عدل واحسان کی کما حقہ ترجمانی نہیں کرے گی. اس کو مسترد کر دیا جائے گا چنانچہ استحسان اور مصالح مرسلہ کی بحث آپ پڑھ ہی چکے ہیں. غور فرمائیے کہ ان میں حجیت واستناد کی بنیادیں اس کے سوا اور کون ہو سکتی ہیں. کہ یہ عدل واحسان کے تقاضوں کو اپنے دامن میں پوری طرح سمیٹے ہوئے ہیں. اسی طرح حضرت عمرؓ کے اجتہادات آپ کے سامنے ہیں. انھوں نے بھی تشریع کے بعض اطلاقات میں جو تصرف روا رکھا. تو اس کی توجیہ بجز اس کے اور کوئی نہیں ہو سکتی. کہ ان دو تقاضوں کی رعایت بہر آئینہ ضروری ہے. اور پھر عدل واحسان سے متعلق یہی بات درست نہیں. کہ یہ فقہ ہی کی دو بنیادی قدریں ہیں. بلکہ اس سے بڑھ کر یوں کہئے. کہ دین کی پوری عمارت ان دو ستونوں پر استوار ہے.

ان الله يامركم بالعدل والاحسان (نحل)	اللہ تعالےٰ عدل واحسان کے تقاضوں کو نبھانے کا حکم دیتے ہیں
ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون (نحل)	اللہ کی معیت ان لوگوں کو حاصل ہے. جو متقی ہیں اور ان لوگوں کو جو محسن ہیں.
اعدلوا هو اقرب للتقوى (مائدہ)	عدل وانصاف سے کام لو. یہ تقوی سے قریب تر بات ہے
واحسن كما احسن الله	اور احسان وحسن سلوک کا برتاؤ کرو. جس طرح کہ

الیک (قصص) — اللہ نے تمھارے بارے میں احسان سے کام لیا

ان اللہ کتب الاحسان علی کل شیٔ فاذا قتلتم فاحسنوا القتلۃ واذا ذبحتم فاحسنوا الذبح (مسلم)

اللہ نے ہر چیز کے بارے میں احسان کا حکم دیا ہے حتی کہ جب تمھیں قتل کرنا پڑے۔ تو اس میں بھی تقاضائے احسان کو فراموش نہ کرو۔ یعنی عمدگی سے قتل کرو اور جب ذبح کرو۔ تو بھی عمدگی سے ذبح کرو۔

آج جس اشکال و پیچیدگی کا سامنا اسلامی فقہ کو ہے۔ بعینہ وہی اشکال پوری دنیائے انسانیت کا بھی ہے۔ یعنی تعلیمات کی وہ کون سی عملی صورت ہو سکتی ہے جو انسان کو انسان کے ظلم سے بچائے اور عدل و احسان کی سطحوں پر لا کھڑا کرے۔ اس لیے اگر ہمارے ہاں کے اہل علم نے ان دو قدروں کو سامنے رکھ کر زندگی کا ڈھانچہ بنا ڈالا۔ اور فقہ جدید کو ان دو اصولوں کی روشنی میں مرتب کیا اور ان ہدایات کا بھی خیال رکھا جن کی ہم نے جستہ جستہ نشان دہی کی ہے۔ تو یہ احسان نہ صرف فقہ پر ہو گا بلکہ پوری انسانیت اس کے لیے ان کی منت پذیر ہو گی۔

ادارہ کی چند دیگر کتب

اقبال کا نظریۂ اخلاق

مصنفہ پروفیسر سعید احمد رفیق

اقبال کے نظام فکر میں اخلاق کی حیثیت اور اس کی جامع تشریح و توضیح -

صفحات 244 — قیمت 4.00 روپے
(سستا ایڈیشن 3.00 روپے)

مسلمانوں کے سیاسی افکار

مصنفہ پروفیسر رشید احمد

اسلامی سیاسیات پر مسلم مفکرین کے نظریات کی مکمل تاریخ -

صفحات 445 — قیمت 5.75 روپے

اسلام اور عدل و احسان

مصنفہ مولانا رئیس احمد جعفری

اس کتاب میں جامع اور مانع طور پر بتایا گیا ہے کہ اسلام نے عدل و احسان کا بلند ترین معیار مقرر کرکے اقدار و حقوقِ انسانی کا کس درجہ احترام قائم کیا ہے -

صفحات 390 — قیمت 6.50 روپے

گورو گرنتھ صاحب اور اسلام

مصنفہ ابوالامان امرتسری

گورو گرنتھ صاحب کی تاریخ اور تعلیم اور اس میں اسلامی عناصر -

صفحات 639 — قیمت 6.50 روپے

★

مکمل فہرست مفت طلب فرمائیے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ . کلب روڈ، لاہور

سرورق جدید اردو ٹائپ پریس' لاہور